i. Allg. Lit. Zeitg. Juli 1840. Nr. 118 f. von [illegible] Inhalt: Es fehle das Fundament, die
get. Begründung des behandelten Dogmas, „das der Vf. als ein ursprüngl. vorhandenes aufnimmt u. dessen
lichkeit er ohne Weiteres postulirt." vgl. dagegen:

im theol. Lit. Bl. zur Allg. K. Z. 1841 Nr. 107 von D. Stein.

d. zweiten Ausg. von Reuter. S. dessen Allg. Repertor. d. theol. Lit. 1846. 1. Hg. S. 13 ff.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
MAY 10 1963
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/entwicklungsgesc00dorn

Entwicklungsgeschichte

der

Lehre von der Person Christi

von den ältesten Zeiten

bis auf die neuesten,

dargestellt

von

J. A. Dorner,

a. o. Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Stuttgart.

Verlag von S. G. Liesching.

1839.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
MAY 10 1963
LIBRARY

24298

Seinem geliebten Vater,

Pfarrer M. Dorner

zu Neuhausen ob Eck, Diöcesanvereins-Vorstand,

und

seinen theuern Freunden,

Herrn Dr. Schmid,

ord. Professor der Theologie und Frühprediger zu Tübingen,

und

Herrn Legationsrath K. Wagner

zu Stuttgart

ehrfurchtsvollst und dankbar

gewidmet

von dem Verfasser.

Vorrede.

Nicht ohne Schüchternheit trete ich mit dem Werke, dessen Grundlage zwei in der Tübinger Zeitschrift, 1835, Heft 4, und 1836, Heft 1, erschienene Abhandlungen bilden, in seiner jetzigen Gestalt vor das größere Publikum. Zwar will ich nicht fürchten, damit etwas Ueberflüssiges zu thun: vielmehr weiß ich, daß sich eine wesentliche Lücke der theologischen Literatur an der Stelle fühlbar macht, die sich dem Werk wenigstens vorläufig anweist. Je bunter die Meinungen des Tages durcheinander gehen, je schwankender Vielen der Boden ist, auf dem sie stehen: desto mehr thut es Noth, daß das klare, geschichtlich gebildete Bewußtseyn Ordnung schaffe statt der Verwirrung, und sich orientire über den Weg, der zurückgelegt ist, über die Aufgabe, die vor uns liegt: damit nicht so viele edle Kräfte, die zum Dienste der Kirche Christi geschaffen sind, sich ihr entziehen, oder sich gegen sie, ebendamit aber gegen sich selbst kehren und verkommen; damit die Eitelkeit und Willkür aufhöre, übernächtige Werke zu schaffen, welche die nächste Welle wieder hinwegschwemmt, oder mit viel Schweiß und Mühe Solches zu Tage zu fördern, dem die Geschichte strafend ihren Spiegel vorhalten muß.

Gewiß ist eine richtige Behandlung der Geschichte ganz besonders geeignet, hiezu einen Beitrag zu geben. Aber Alles dieß läßt mir nur um so mehr auch die Aufgabe, die hier

BT
201
.D6

zu lösen ist, als eine solche erscheinen, hinter deren Idee ich mich weit zurückgeblieben weiß.

Wie weit dieses Werk wenigstens dem Bedürfniß der Gegenwart genügen könne, weiß ich nicht; wohl aber, daß die allseitige Betrachtung der Idee des Gottmenschen (an sich und nach ihrer geschichtlichen Auseinanderbreitung), in der alle Lebensfragen der Theologie und Philosophie zusammenlaufen, nur das Gesammtwerk der wissenschaftlichen Gemeine seyn kann. Wie aber auch der Werth der Arbeit beschaffen sey, — des redlichen Strebens bin ich mir bewußt, wahr und treu, fern von Parteigeist und Parteilichkeit zu berichten und zu urtheilen. Wird Urtheil und Sprache bei den Erscheinungen der neuesten Zeit stärker gefunden, als bei den früheren, so möge dieß als die geziemende Folge davon angesehen werden, daß jene noch Gegenwart sind: wie ja jeder Gesittete wärmer spricht, wo es Du und Du, als wo es einen Abwesenden gilt, und nachdrücklicher reden muß, wo er eine Idee gegen Verkennungen oder Entstellungen der Gegenwart zu vertreten hat. Einer geschichtlichen Objektivität, die ohne dogmatischen Hintergrund wäre, habe ich mich, ich gestehe es, nicht befleißigen wollen; zähle auch jede Entwicklungsgeschichte eines Dogmas ohne jenen unter die unmöglichen Dinge, mit denen man nur sich selbst oder Andere täuscht. Ob er aber als fremder Maaßstab von aussen herzugebracht, oder aber aus demselben Geiste, der diese große Geschichte schuf, entsprungen ist, das muß die Geschichte selbst zeigen. Und ich gebe in diesem Betracht ruhig mein Werk der Beurtheilung hin: denn die Grundidee desselben, daß Christus weder blos historische, noch blos ideale und metaphysische Bedeutung zukomme, wohl aber das Eine und das Andere in seiner vollendeten Person absolut Eines sey, —

wodurch er das Haupt, die Menschheit aber nicht blos eine Masse, sondern ein Organismus ist, diese Grundidee kann ich mich Gottlob nicht rühmen, erfunden zu haben, wenn sie gleich leider in Vieler Ohren heut zu Tage neu klingt, sondern ich habe sie empfangen durch Vermittlung der dem Schriftwort treuen Kirche Christi, und ihr gebe ich sie wieder, wie sie sich in mir reproducirt und gestaltet hat.

Noch bleibt mir übrig, ein Wort über das Verhältniß zu den Quellen zu sagen. Mit gelehrtem Apparat bin ich sparsamer umgegangen, weil es mir nicht um Belegung des Bekannten und allgemein Angenommenen, sondern mehr um sein Verständniß und seine Einreihung in das Ganze der Entwicklungsgeschichte des Dogma's zu thun war. Jedoch habe ich es an Belegung der Hauptpunkte nicht fehlen lassen wollen. Wäre mir die Dogmengeschichte nur Geschichte, so hätte ich, ich weiß es, anders zu verfahren gehabt. Aber nach dem oben Angedeuteten ist sie mir die Wissenschaft, durch deren Vermittlung sich das dogmatische Bewußtseyn zu bilden hat, — und so konnte es mir nicht sowohl um die Breite der Exposition des Bekannten, als um die Intensität des Einzelnen, und das dogmatisch Bedeutungsvolle und Schlagende zu thun seyn. Unharmonisch, fürchte ich, steht daneben die quellenmäßige Ausführlichkeit, mit welcher eine Parthie des Dogma's gegeben ist. Allein hier möge mich die dogmatische Grundidee des Werkes entschuldigen, die leider genöthigt war, ihre historische Berechtigung und Nothwendigkeit sich erst zu beweisen und zu erstreiten. Zudem dürfte es Manchem, der die zum Theil seltenen Quellen, die ich benützte, nicht zur Hand hat, nicht unwillkommen seyn, hier in ein Detail geführt zu werden, was ihm sonst minder zugänglich wäre.

Darf ich dieß Werk mit einem Wunsche entlassen, so ist es der: es möge dazu beitragen, daß viele tüchtige Kräfte um Eine würdige Aufgabe sich versammeln, nämlich die: daß die Idee des Gottmenschen Jesus Christus, des Sohnes Gottes, der Mensch und Haupt seiner Gemeinde ist, als das lösende Wort des Räthsels erkannt werde, was auf der deutschen Christenheit lastet.

Stuttgart, den 26. März 1839.

Dorner.

Vorwort

zu den zu Grund liegenden Abhandlungen.

Descendit deus, ut assurgamus.

Es ist erfreulich zu sehen, wie in dem langen Kampfe zwischen Christenthum und Vernunft allmälig immer allgemeiner und heller der Punkt zum Bewußtseyn kommt, um den es sich vor Allem handelt, wenn der Streit zur Entscheidung kommen soll. Alle Streitkräfte der beiderseitigen kämpfenden Partieen versammeln sich immer mehr um die Person Christi, als um den Mittelpunkt, wo sich die Sache entscheiden müsse: und damit ist gewiß zur Versöhnung des harten Streites viel gewonnen: wie ja in allen Dingen mit der rechten Stellung der Frage, um die es sich handelt, die Antwort schon halb gefunden ist. Es ist auch leicht zu sehen, daß wirklich alles an der Frage liegt, ob ein solcher Christus, wie er in dem Sinn, wenn auch gar nicht immer in den Worten der Kirche liegt: in welchem sich die persönliche vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen geschichtlich darstelle, nothwendig und wirklich sey. Denn setzen wir voraus, daß es der Philosophie gelänge, unwidersprechlich darzuthun und zur Anerkenntniß aller Denkenden zu bringen, daß die Person eines Christus im obengenannten Sinn, eine in sich widersprechende Vorstellung, also eine unmögliche sey: so würde zwischen christlicher Theologie und Philosophie kein Streit mehr seyn, weil mit der Person Christi auch die christliche Theologie, wie die christliche Kirche, aufgehört hätte, als solche zu existiren: vielmehr hätte ebendamit die Philosophie das ganze Gebiet christlicher Glaubenslehre erobert, wie dem Feinde, der die alles beherrschende Hauptstadt

gewonnen hat, das ganze Land zufällt. Mit der Vernichtung der einen Seite des Gegensatzes, der Theologie, wäre dann ein Friede geworden, der nur noch durch Kämpfe innerhalb der Philosophie selbst unterbrochen werden könnte.

Und umgekehrt, wäre es zur philosophischen Anerkennung gebracht, daß die Idee eines sowohl historischen als idealen Christus eine nothwendige sey, und wäre die spekulative Construktion der Person Christi einmal gelungen, so ist eben so klar, daß dann Philosophie und Theologie, wesentlich und innerlich versöhnt, fortan eine gemeinschaftliche Arbeit hätten oder vielmehr eigentlich Eins geworden wären: und die Philosophie hätte darum ihre Existenz nicht aufgegeben, sondern bekräftigt.

Darum ist es für beide Theile gut, wenn in der großen Schlacht, die zwischen den größten Mächten der Welt, dem Christenthum und der Vernunft geschlagen wird, der Kampf sich immer mehr um den Punkt versammelt, wo allein alles zu gewinnen und alles zu verlieren steht. Für die Theologie keineswegs darum, als ob sie, aus so manchen sonst für wesentlich geachteten Stellungen vertrieben, noch die letzten Kräfte zur Deckung der Person des Feldherrn gegen die andringenden Gegner aufzubieten hätte, sondern vielmehr, weil diese Person allein, als Mittelpunkt des Ganzen, die Stellungen, welche behauptet werden dürfen und müssen, zu bezeichnen, und alles als ein geschlossenes Ganzes den Angriffen entgegenzusetzen und zu decken vermag. Die Philosophie aber weiß nun den Punkt, wohin ihre Angriffe, falls sie treffen sollen, fallen müssen. Oder zieht sie vor, sich friedlich und freundschaftlich anzulassen, eine Erscheinung, die wir in neuern Zeiten fast öfter sehen, als offenen Krieg, so ist es auch so für sie heilsam, daß ihr gegenwärtig bleibe, von welcher Forderung die christliche Theologie nicht abstehen könne, bevor sie ihr die Hand reiche. Sonst kann nur eine unwahre, voreilige Versöhnung zu Stande kommen, welche sich bald wieder auflösen wird und nur dazu dienen kann, die wahre Versöhnung hinauszuschieben.

Aber nicht blos, daß zu klarerem Bewußtseyn gelangt ist, auf was es ankommen müsse, wenn der Streit auf die eine oder andere der angegebenen Weisen entschieden werden soll: sondern wir vernehmen auch zahlreiche Stimmen, welche die Entscheidung als eine schon geschehene ausrufen: wiewohl zunächst nur von philosophischer Seite her, und von dieser selbst auf eine sehr zwiespaltige Weise. Die Einen nämlich hören wir sagen, die innige Versöhnung zwischen Theologie und Philosophie sey geschlossen, die Person Christi spekulativ construirt. Andere aber beweisen auch spekulativ, daß die Akten nun zu schließen sind, die Unmöglichkeit eines Christus, der zugleich historisch und ideal wäre, dargelegt sey. Wissen wir schon hienach nicht, wem wir glauben sollen, so steigt die Verwirrung durch die zwischen einfallenden Stimmen von Seiten der Theologie, welche froh darüber, daß das Reich der Spekulativen in sich selbst zerfalle, nicht blos das Recht ansprechen, in ihrem Besitze zu bleiben, bis die Philosophie ihre eigene Zwietracht zur Einheit gebracht habe: sondern auch überhaupt das Unternehmen, die Person Christi wissenschaftlich zu verstehen, für ein leeres und eitles Unterfangen der Vernunft ausgeben. Dieser letzten Ansicht werden wir uns nun freilich nicht hingeben können, wenn wir nicht zwischen Glauben und Vernunft jene große Kluft befestigt denken wollen, wo, die da wollten von hinnen hinabfahren, können nicht, und auch nicht die da wollen von dannen herüber fahren. Wer das Christenthum für das Vernünftige achtet, der muß auch eine — namentlich durch des Christenthums Kraft, steigende Entfaltung und Erstarkung der Vernunft annehmen, ohne daß irgend ein Ziel in diesem Fortschritt der Vernunft könnte gesteckt werden. Ist Christus, wie die Theologie überzeugt seyn muß, der Schlüssel zur Weltgeschichte, wie zur Lösung aller Räthsel, so ist es nicht Demuth, sondern eigenwillige Unthätigkeit, diesen Schlüssel nicht zu Aufschließung aller Geheimnisse immer besser brauchen lernen zu wollen.

Zu Feststellung unseres Urtheils nun über den wahren Stand der Sache wird uns die kritische Betrachtung der Entwicklungsgeschichte dieses Dogma's am gründlichsten verhelfen. Da wird sich am besten den Einen darthun lassen, daß die Entscheidung weder auf die eine, noch auf die andere Weise giltig geschehen ist, sondern noch Vieles zu thun übrig bleibt: den Andern aber, daß schon Vieles geschehen ist, die Arbeit also keine hoffnungslose seyn kann. Dieser geschichtliche Weg muß auch am geeignetsten seyn, die weitere Entwicklung dieses Dogma's vorzubereiten.

Indem nun auch wir diesen Weg versuchen, lassen wir die Thätigkeit und die Lebensgeschichte Jesu bei Seite, und halten uns allein an die Betrachtung der Auffassungsweisen seiner Person an sich, ausser wo diese selbst ein Weiteres verlangt.

Inhalt.

Einleitung.

S. 1—34.

Seitenzahl.

1) Die Grundidee des Christenthums, seine Idee von der Gottmenschheit, kann weder aus dem Heidenthum, noch der hebräischen Religion für sich erklärt werden, ist aber Dasjenige, was beide suchen und ahnen . 1—3

A. Das occidentalische und orientalische Heidenthum . . . . . 4—15

B. Die hebräische Religion in ihrer frühern und spätern Gestalt . . . . . 15—28

2) Diese Idee ist dem Christenthum ursprünglich und wesentlich eingepflanzt; aber sie zu entwickeln und adäquat für das Bewußtseyn zu gestalten, erst Aufgabe der Folgezeit . . . . . 28—34

Erste Periode.

(Bis z. J. 381.)

Die Periode der Festsetzung der wesentlichen Elemente der Person Christi nach der göttlichen und nach der menschlichen Seite. Vorausgesetzte oder unmittelbare unio personalis.

S. 35—82.

Erste Abtheilung.

S. 35—52.

1) Gegensatz des Doketismus und Ebjonismus. Resultat des Kampfes mit beiden ist für die Kirche das deutliche Bewußtseyn von der Nothwendigkeit, das wahrhaft Göttliche und Menschliche im Allgemeinen dem Erlöser zuzuschreiben . . . . . 35—39

Seitenzahl.

2) Das Bewußtwerden dieser beiden Seiten nach ihren einzelnen Momenten. S. 39—52.

A. Die einzelnen Momente auf der Seite des Göttlichen:

a. In Christo eine höhere Kraft; (die Pseudo-Klementinen. Paul von Samosata. Sabellius.) . . . 39—41

b. Das Höhere in Christus nicht blos Kraft, sondern Hypostase (Hippolytus); subordinirt dem Vater (Tertullian, Clemens, Origenes, Dionysius v. Alex.) aber ewig präexistirend, oder gezeugt (Origenes). . 41—43

c. Das Höhere in Christus nicht blos subordinirte, sondern wie ewige, so dem Vater wesensgleiche Hypostase. (Streit zwischen Dionysius von Rom und Alexandrien, zwischen Athanasius und Arius.) ὁμοουσια . . 43—46

B. Die einzelnen Momente auf der Seite des Menschlichen:

a. Christi Leiblichkeit war gegen Gnostiker, Clemens, Origenes, festgestellt. 46—48

b. Christi Seele (ψυχη, Apollinaris). 48

c. Des Gottmenschen menschlicher Geist (Gregor v. Naz.) . . . . . 48—49

Die Zusammenfassung dieser Elemente in der Persönlichkeit d. menschlichen Natur unterbleibt: die menschliche Natur wird als unpersönlich behandelt. Grund hievon 50

Uebergang zur zweiten Abtheilung . . . . . 51—52

Zweite Abtheilung.

S. 53—82.

Die neben der angegebenen Entfaltung hergehenden ersten Versuche, die Person Christi nach ihrer Ganzheit darzustellen. S. 51—81.

Irenäus . . . . . 56—61

Tertullian . . . . . 61—64

Origenes . . . . . 64—68

Andere, besonders Athanasius, Leo d. Gr., Hilarius von Piktav. . . . . 68—73

Seitenzahl.

Gregor von Naz., von Nyssa u. A. . . . . 73—77
Zusammenfassung . . . . . 77—79
Diese Versuche vermitteln sich noch nicht durch die bestimmtere Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen, nähern sich daher einer vermischenden Einheit der Elemente, die doch nach ihrer Wahrheit von der Kirche anerkannt waren (Abth. 1), daher die Richtung auf die Unterschiede nothwendig wurde . . . . . 79—81

Zweite Periode.

Die Zeit des einseitigen Hervorkehrens der göttlichen oder der menschlichen Seite in der Person Christi. S. **82—300.**

Erste Epoche.

Bis zur Reformation. Einseitige Hervorhebung des Göttlichen.
S. 82—183.

Erste Abtheilung.

(Einleitung.)

1) Obwohl die Elemente der göttlichen und menschlichen Seite (1 Per. 1ste Abth.) hervorgebildet sind, so hat die Kirchenlehre doch über das Verhältniß dieser ganzen beiden Seiten zu einander noch nichts Näheres festgesetzt. Jene unmittelbare Einheit (1 Per. Abth. 2) genügte Anfangs.
2) Aber die Richtung auf die Unterschiede war berechtigt: die Einsicht in die Nothwendigkeit hievon vermittelte sich der Kirche durch den Gegensatz zwischen der antiochenischen und alexandrinischen Schule (vgl. S. 52—56), der christologisch sich als Nestorianismus und Eutychianismus fixirte. Mechanische, magische, chemische unio . . . . . 82—92
3) So löst sich jene unmittelbare Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus (1 Per. 2te Abth.) auf, und weicht der Unterscheidung; die aber gemäß der allgemeinen gegensätzlichen Fassung des Göttlichen und Menschlichen (die sich auch in der alexandrinischen, deßhalb in Mono-

Seitenzahl.

physitismus ausartenden Richtung verräth) (S. 90. 92.) als Zweiheit von Subſtanzen, Naturen ausgeſprochen wird . . . . . 93—95

Zweite Abtheilung.

Vom chalcedonenſiſchen Concil bis zur Reformation.

S. 96—105.

1) Nachdem die Möglichkeiten erſchöpft waren, die Einheit der Perſon zu begreifen, ohne Bewahrung der Eigenthümlichkeit beider Naturen, kommt die Reihe an die Verſuche, mit der Zweiheit der Naturen die Einheit der Perſon zu denken . . . 96—97

Hier iſt nun folgender Gang:

Die Zweiheit der Naturen wird auch nach ihrer Wirklichkeit angeſchaut,

a. in Beziehung auf den Willen. Streit zwiſchen Monotheletismus und Dyotheletismus. Moraliſche Einigung . 97—106

b. in Beziehung auf das ganze Syſtem der Lebensthätigkeiten. Johannes Damascenus und die Scholaſtik. Τροπος ἀντιδοσεως und περιχωρησις . . . 106—111

Anhang: Die Adoptianer. Sie bilden die Zweiheit der Naturen conſequent bis zur Perſönlichkeit auch der menſchlichen Natur, d. h. bis zur Doppelperſönlichkeit fort. Die unio, die aber ſo noch übrig bleibt, iſt nur eine nuncupativa, forensis . . . . . 111—113

(c. Den Abſchluß für die Verſuche, auf der Grundlage der Zweiheit der Naturen die Einheit der Perſon zu conſtruiren, bildet die lutheriſche Mittheilung der Eigenſchaften, ohne die Subſtanz ſ. dritte Abtheil.)

2) Neben dieſen Verſuchen auf der Grundlage zweier Naturen aber hat immer auch noch die urſprüngliche, in den kirchlichen Formeln keineswegs ganz aufgehende Anſicht (1 Per. 2te Abth.), ihr Recht, S. 113 f., und entwickelt ſich bis zur Reformation folgendermaßen S. 115—159:

A. Die kirchliche Entwicklung derſelben:

Seitenzahl.

a. Die Allgemeinheit der menschlichen Natur Christi, sich anschließend an ihre Unpersönlichkeit. Gregor v. Nyssa, Johannes Dam., Theodorus Abukara, Euthymius, Petrus Lombardus . . . 115—123

b. Die Universalität seiner ganzen gottmenschlichen Person . . . . 123—141

Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Thomas von Aquino. Geschichte der Ansicht, daß Christus erschienen wäre, wenn auch der Mensch nicht gesündigt hätte. (S. 133—141.)

B. (c.) Die nichtkirchliche gegen die historische, menschliche Seite des Gottmenschen sich negativ verhaltende, und so die Universalität Christi weder seiner menschlichen Natur, noch der ganzen gottmenschlichen Person, sondern nur der Gottheit Christi zuschreibende, daher den Gottmenschen zum Weltgeist verflüchtigende Richtung. Pseudodionysius Areopagita; Joh. Skotus Erigena. Uebergang dieses Pantheismus in die moderne, subjektive Form des Neuplatonismus . . . . . 142—159

Dritte Abtheilung.

Die Zeit der Reformation als Schlußpunkt der alten Zeit (vgl. 2te Abth. 1, a. b.)

Gegensatz der reformirten und lutherischen Christologie. Jene bleibt bei dem τροπος ἀντιδοσεως des Joh. Dam. stehen, ohne die περιχωρησις. Die letztere wird von der kath. Kirche auch festgehalten, aber nicht fortgeführt. Die lutherische Lehre bildet sie aber aus, und schließt so in der Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften der zwei Naturen aneinander die Versuche ab, auf der Grundlage der zwei Naturen die Einheit der Person zu begreifen. Die communic. idiomatum selbst aber wird nur einseitig durchgeführt. Streit über die κρυψις und κενωσις . . . . . 160—183

Seitenzahl.

Zweite Epoche.

Von der Reformation bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Die einseitige Hervorhebung des Menschlichen in Christus.

S. 184—300.

Erste Abtheilung.

(Einleitung.)

Von der Reformation bis zum Beginn der deutschen Philosophie. Die Reformation als Anfang der neuen Zeit und die Mystik. S. **184—250.**

Uebergang von der alten in die neue Zeit . . . 184—188

Das ausschließende Wesen der Begriffe göttlicher und menschlicher Natur beginnt erschüttert zu werden. Das Princip der Subjektivität tritt ein. Die wesentliche Einheit des wahrhaft Menschlichen und des Göttlichen angebahnt durch die Lehre vom Glauben. Vorzeichen einer neuen Form der Christologie:

1) In den symbolischen Büchern unserer Kirche und bei Luther selbst . . 189—194

2) Die deutsche Theologie. Andreas Osiander. Schwenkfeld. Diese stellen gegen den Christus in uns den Christus ausser uns zurück, und beginnen so schon die Ausartung des reformator. Princips. Jedoch hält sie die Bewahrung des Gegensatzes zwischen Natur und Gnade noch auf dem protestantischen Boden. Dagegen geht die Subjektivität schon entschiedener zur Einseitigkeit fort bei

3) Mich. Servede, und den Socinen; 214—219
und zum Theil

4) bei den Theosophen: Theophrastus Paracelsus, Val. Weigel, Jakob Böhm. (Excurs über die verschiedenen Wendungen und die Bedeutung der Lehre von der himmlischen Menschheit Christi bei den Quäckern, Anabaptisten, P. Poiret, Robert Fleming, Watts, Goodwin, Swedenborg.) . . . . . 219—246

Seitenzahl.

Nothwendigkeit des Uebergangs der Mystik in Philosophie. Auch die kirchliche Theologie war von den Fortschritten der Philosophie zunächst abhängig . . . . . 246—250

Zweite Abtheilung.

(Von Wolf bis Kant.)

Destruktion der Christologie in ihrer hergebrachten Form durch die allein negative Seite der Befreiung des subjektiven Geistes zu sich selbst.

S. 250—258.

Die wolf'sche Philosophie . . . . . 250—251
Verwerfung der communicatio idiomatum. 252
Aufgeben der Homousie des Sohnes. (Arianismus.) 253—254
Socinianismus, Ebjonismus, Eudämonismus und Irreligiosität . . . . . 255—258

Dritte Abtheilung.

(Die Kant'sche Zeit.)

Der negativ verständige Rationalismus hat sein Werk vollbracht: die Vernunft sucht in sich selbst nach ewiger Wahrheit: und eben hiemit beginnt auch wieder die Philosophie, die Einigung mit dem Christenthum zu suchen.

S. 258—280.

Darstellung des Kant'schen Systems in christologischer Beziehung . . . . . 260—264
Die Moralität als ewige Idee anerkannt; aber im Gegensatz gegen ein objektives Erkennen des Verstands und gegen die Religion. Kritik des praktischen Rationalismus. Röhr. Wegscheider . . . . . 264—280

Vierte Abtheilung.

(Die Fichtisch-Jakobische Zeit.)

Die Religion anerkannt, aber ohne die Objektivität der Erkenntniß und des Sittengesetzes. Hieraus entwickelt sich der ästhetische Rationalismus. De Wette. Hase . . . . . 280—295
Zusammenfassender Ueberblick der zweiten Epoche und Gegenüberstellung des parallelen Verlaufs in der ersten Epoche dieser Periode . . . 295—300

Seitenzahl.

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten.

S. **301** bis Schluß.

Einleitung. S. 301—340.

1) Vorläufer: Hamann 305
Oetinger . . . . . 305—318
Franz Baader . . . . . 319—323
Novalis . . . . . 323—328

2) Der Uebergang von der ganzen alten Zeit in die neue macht sich in strenger wissenschaftlicher Weise a. durch Fichte, sofern er α. die einseitige Subjektivität bis auf ihr Extrem führt (erste Periode Fichte's), aber nicht minder auch β. zum entgegengesetzten (spinozischen) Standpunkt getrieben wird (in seiner zweiten Periode), und so in seinen beiden Formen die beiden bisherigen Einseitigkeiten (der vorherrschenden Objektivität und Subjektivität) rekapitulirt, (vgl. den ähnlichen Verlauf in der vorchristlichen Religionsgeschichte S. 11). Ebendamit aber, daß die Subjektivität für sich in den Spinozismus zurückkehrt, der seinerseits, wie die ganze einseitige objektive Epoche, in die Subjektivität übergegangen war, — mit diesem doppelten Ineinander-Uebergehen beider zeigt sich die wesentliche Zusammengehörigkeit beider . . . . . 329—338

und dieß ist klar erkannt und ausgesprochen b. durch Schelling. Subjekt-Objekt 339

I. Die Christologie Schellings.

S. 340—365.

1) Schellings früherer Standpunkt (S. 339 Anm. 1) 340—349
2) Schellings späterer Standpunkt . . . . . 349—355

(Steffens S. 355—356.)

Princip der Schelling'schen Philosophie, ein Realprincip, principium essendi, — der Wille.

3) Kritik . . . . . 355—365

Seitenzahl.

II. Die Christologie der Hegel'schen Schule.
S. 366—487.

1) Die christologischen Versuche der Schule vor dem Erscheinen der Religionsphilosophie von Hegel. S. 366—397.
   a. Marheineke . . . . . 367—376
   b. Rosenkranz . . . . . 376—377
   c. Göschel's Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen . . . . . 377—379
   d. Conradi . . . . . 380—397
2) Darstellung der Christologie Hegels und Charakteristik derselben im Allgemeinen . . . . 397—409
   A. Verhältniß des Systems, in seiner unveränderten Form, namentlich zur Christologie . 409—431
   B. Grundlage der antichristologischen Resultate des Systems und Prüfung jener Grundlage. Princip der Hegel'schen Philosophie das absolute „Wissen" . . . . . 432—451
   C. Die neuesten Versuche, die eine Versöhnung des Systems mit sich selbst und mit dem Christenthume anstreben. Jul. Schaller. Göschel . . . . . 451—486

III. Die Christologie Schleiermachers.
S. 487 bis Ende.

1) Darstellung. Princip: die Religion . . 487—509
2) Kritik . . . . . 509—527
3) Schluß . . . . . 527—529

Anhang . . . . . 530—538
Namen- und Sachregister . . . . . 539—555

Einleitung.

Die Idee des Gottmenschen ist nicht eine Idee, die nur dieser oder jener Religion angehört: vielmehr die Keime dazu finden sich in allen, weil und sofern sie Religion sind, wobei wie sich von selbst versteht, die Reife einer jeden wesentliche Unterschiede in der Art hervorbringt, wie die Einheit des Göttlichen und Menschlichen angestrebt oder gewußt wird. Es wird immer Ideal des menschlichen Lebens bleiben, daß es göttlich-menschliches, von göttlicher Kraft getragenes und influenzirtes sey, und — sobald das Denken sich auf dieses Verhältniß richtet, wird jenes heilige und in Gott selige Leben nie anders gedacht werden können, denn als Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens. Nicht minder umgekehrt muß, von Gott aus die Sache betrachtet, das Ideal der Herablassung und Offenbarung Gottes immer darin bestehen, daß Gott nicht blos in Zeichen und Naturphänomenen, oder in heiligen, vom Himmel gefallenen Palladien und Unterpfändern, noch auch blos in der Natur sich offenbare, die blind und stumm für sich den nicht erkennt, der sie erkennt, sondern in der Gestalt eines Wesens sich wisse und darstelle, das Ihn wisse, wie es von Ihm erkannt ist.

Es ist aber an diesem Zusammenstreben des Göttlichen und des Menschlichen, für das die eigentliche Lebenssphäre die Religion ist, für das aber nicht minder auch die ächte Wissenschaft und ihre Geschichte Zeugniß ablegt, nicht anthropomorphische Befangenheit schuld, deren, wie man wohl noch da und dort sagen hört, der menschliche Geist sich nur schwer und nur approximativ entschlagen könne, sondern die Ursache daran ist das objective Verhalten der Sache selbst. — Sonst

bliebe es doch völlig räthselhaft, wie die Vernunft oder die Wissenschaft in ihrem Fortschritt, statt jene Verunreinigung immer mehr von sich abzuthun, immer mehr darein sich vertieft hat. Während im Anfange der Religionen und des Denkens nicht in der gottmenschlichen Gestalt die adäquate Form für die vollkommne Offenbarung gefunden wurde, so ist es dagegen als Resultat und Errungenschaft des ganzen religionsgeschichtlichen und philosophischen Processes anzusehen, daß das Göttliche und Menschliche zu wirklicher Einheit zusammenstreben. Dahin ist es in der That schon frühe gebracht worden, das Menschliche als etwas mit Gott Unvereinbares anzusehen, diesen als das von aller Endlichkeit gereinigte, dann aber auch in sich verschlossene und abstracte Wesen zu betrachten, dem man selbst das Seyn zuzuschreiben Anstand nahm, weil er vielmehr sey das ὑπερουσιον, das Seyn nicht in konkreter Weise, sondern das allgemeine Seyn, das dem Nichts gleich ist. Und wenn es also nur darauf ankäme, Anthropomorphismen abzustreifen, nicht aber auf ein lebendiges Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, so wäre längst alles geleistet, was gefordert werden kann. Allein vielmehr mußte, wenn jenes geschehen war, doch immer wieder auf das Gegentheil übergegangen werden, auf eine Offenbarung, einen Lebensverkehr Gottes und des Menschen — nicht blos weil ein schlechthin verborgener Gott für den Menschen so gut als nicht ist, — der Atheismus also solcher angeblichen Reinigung des Gottesbegriffs nahe genug liegt: sondern auch weil der Begriff Gottes sonst mit sich selbst in Widerspruch träte. Wird er gedacht als das reine Absolute in dem Sinne, daß er mit dem Endlichen nicht kann in Berührung kommen, so ist er gerade das Absolute nicht; weil er mit dem Endlichen nichts kann zu thun haben, so ist dieß ohne ihn, d. h. er ist nicht mehr der Absolute, wenn nicht Er es ist, der sich in dem Endlichen offenbart.

Das Christenthum aber macht in ganz eigenthümlicher und einziger Weise auf die Idee des Gottmenschen Anspruch. In Jesu von Nazareth, das ist der allgemeine und ewige

Glaube der christlichen Kirche, ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf persönliche und einzige Weise erschienen. Es lag in der Taktik der Opposition gegen das Christenthum vor einigen Decennien, daß man die Ursprünglichkeit und Einzigkeit des Christenthums besonders durch vorchristliche Parallelen herabzusetzen suchte — und auch neuestens scheint Aehnliches wiederkehren zu wollen. * Sofern nun freilich Solches als Angriff auf das Christenthum dienen soll, ist seine Zeit vorüber und seine Furchtbarkeit bedeutend reducirt, seitdem man verlernte, das Christenthum einseitig als Lehre und nicht als göttliche Thatsache aufzufassen, und dagegen begonnen hat, seine Eigenthümlichkeit in theoretischer Beziehung darin zu finden, daß in ihm, als dem Organismus der Wahrheit, die sonst da und dort in zerstreuter oder entstellter Weise vorkommenden Momente zur Wahrheit in Einheit zusammen gehn, die, wie sie in dem Gottmenschen persönlich erschien, so im Verlauf der Geschichte auch immer mehr für das Bewußtseyn der Menschheit erkennbar ist. Aber nur um so entschiedener stellt sich nun die Aufgabe, das Verhältniß der christlichen Religion zu den außerchristlichen nach der Seite ihrer Einheit wie ihrer wesentlichen Verschiedenheit zu erkennen. — Bei dieser Lage der Sache müssen uns alle Beiträge willkommen seyn, die dazu dienen, das vorchristliche Religionsgebiet aufzuhellen. Mögen sie in freundlichem oder feindlichem Sinne der christlichen Theologie geboten werden, kann ihr, sofern sie nur Wahrheit enthalten, gleichgültig seyn. Denn je vollständiger wir das vorchristliche Religionsgebiet in seinem ganzen Umfange übersehen, desto deutlicher wird zwar einerseits seine Vorbereitung durch alle Religionen und seine geschichtliche Nothwendigkeit, andrerseits aber auch nicht minder gegenüber von allen Erscheinungen auf diesem Gebiet

* Gfrörer, das Jahrhundert des Heils. Stuttg. 1838. Erste und zweite Abtheilung. Er behauptet II. 431.: „daß man zu jeder Lehre, ja fast zu jedem Satze des N. T. eine Parallele aus dem Talmud, dem Sohar, den Midraschim anführen kann" u. s. w.

rückwärts dieselbe Neuheit und Ursprünglichkeit erhellen, die ihm vorwärts ein gesunder geschichtlicher Sinn längst zugesteht, der seine weltumwandelnde, unerschöpfliche Kraft ins Auge faßt. Ja, wir werden sagen müssen, — daß für den Erweis der Wahrheit des Christenthums, und insbesondere seiner alles tragenden Grundidee, der absoluten Menschwerdung Gottes in Christo, der beschränktere Standpunkt, der von Einzelheiten, Inspiration, Weissagung u. dgl. ausging, nur verlassen werden darf, um von dem umfassenderen Standpunkte des ganzen religionsgeschichtlichen Processes vor Christo aus zu erkennen, wie die ganze vorchristliche Welt auf das Christenthum zustrebt, wie in ihm das gemeinsame Räthsel aller vorchristlichen Religionen sich löst: und wie in ihm, näher in seiner Grundidee, der Schlüssel liegt, durch welchen alle diese Religionen nun besser verstanden werden können, als sie sich selbst verstehen konnten. Mag immerhin, so lange Philosophie und Geschichte in einander noch nicht aufgehen wollen, der Erweis für die innere Wahrheit der Idee der Gottmenschheit der spekulativen Dogmatik für sich überlassen bleiben: nach seiner historischen Seite wird das Christenthum in der Luft schweben, so lange nicht alle Religionen in ihrer wesentlichen Beziehung zu ihm erkannt sind, als negative und positive Vorbereitungen desselben.

Dieß im Einzelnen durchzuführen, ist hier der Ort nicht. Nur so viel mag hier gezeigt werden, daß des Christenthums Grundidee weder aus dem Heidenthum, noch aus dem Judenthum an und für sich erklärt werden kann, daß in derselben aber dasjenige liegt, was beide von den verschiedensten Seiten her suchen und ahnen.

A.

Auf das Heidenthum, als die Quelle der christlichen Grundidee, könnte die Erwägung führen, wie sehr der jüdische Nationalgeist sich gegen die Idee der Menschwerdung Gottes in Christus sträuben mußte, und wirklich gesträubt hat, wovon zahlreiche Erscheinungen in der ersten christlichen Kirche ein Beweis sind, wie die verschiedenen Formen des Ebjonismus,

die gar nicht so schnell von der Kirche scheinen ausgeschieden worden zu seyn. Selbst in dem N. T. finden sich keineswegs gleichmäßige Zeugnisse des Glaubens an die Gottheit Christi in den verschiedenen Schriften; namentlich stehen die Briefe des Petrus und Jakobus und die Synoptiker zurück. Erst später, nach dem Zerfall des Judenthums und nach der Aufnahme der Heidenwelt in die christliche Kirche, wird die Gottheit Christi aufs Bestimmteste als Bewußtseyn der Kirche ausgesprochen. Und da nun auch von den Aposteln vornämlich diejenigen, welche nachweislich im Kreise des Heidenthums lebten und schrieben, die Gottheit Christi vortragen, so könnte man geneigt seyn, diese Lehre auf Rechnung paganischen Einflusses zu schreiben. Was hieran Wahres sey, verdient eine nähere Erwägung. Vorerst ist hier wesentlich zu unterscheiden das orientalische Heidenthum von dem occidentalischen. Als Repräsentant von jenem kann uns die indische Religion, als Repräsentant von diesem der Hellenismus gelten. Ist gleich beiden gemeinsam, Gott und Welt nicht bestimmt genug zu unterscheiden, daher sie beide Naturreligionen zu heißen verdienen, so ist doch der Ausgangspunkt beider der entgegengesetzte. Der Orient geht aus vom Objektiven, Göttlichen, der Occident vom Endlichen: aber beide suchen dasselbe, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Daher dort die Lehre von den vielfachen Verkörperungen Gottes, in welchen er namentlich auch die vollendetste Gestalt, die menschliche, annimmt,* um die Menschen die Wahrheit zu lehren und in seinen Himmel empor zu ziehen. Dagegen in Griechenland (wie auch in der römischen Religion und in den nordischen) werden die Menschen zu Göttern, sie steigen durch Männlichkeit und Tugend zum Olymp empor. Aus dieser Seite des Hellenismus nun läßt sich die christliche Grundidee in keiner Weise erklären: denn nach der christlichen Grundanschauung, die sich selbst da, wo Christus am meisten nur als Mensch gedacht wird (in den verschiedenen Formen des

* Als Krischna.

Ebjonismus) nicht verläugnet, hat Gott sich herab gelassen und geoffenbart durch Christus. Im Hellenismus feiert der Mensch seine Apotheose, im Christenthum verherrlicht sich die herablassende Gnade Gottes.

Und dieser Glaube ist schon den ersten Jahrhunderten des Christenthums so wesentlich, so gewiß schon auf das Selbstbewußtseyn Christi ursprünglich zurück zu führen, daß uns fest stehen muß: so viel auch im Uebrigen im Unterschiede vom Judenthum im Hellenismus Befreundetes mit der christlichen Grundidee liegen mag — diese stammt nicht aus der Seite des Letztern, wornach er ein Vergöttertwerden des Menschen glaubt. Denn diese Vorstellung, welche als die erste Form der Lehre von der Gottheit Christi auftreten müßte, wenn sie aus dem Hellenismus stammte, findet sich anfangs, wo von Christi Gottheit die Rede wird, gar nicht, und tritt erst später auf mit Paul von Samosata, von dessen Lehre aber auch das christliche Bewußtseyn sich mit solchem Abscheu abwandte, daß nach den Beschlüssen des nic. Concils ihre Anhänger aufs Neue getauft werden mußten. Und doch hatte er die Herablassung der Gnade Gottes auf Christus nur zurück treten lassen hinter die hellenische Anschauungsweise, keineswegs aber ganz ausgeschlossen.

Noch eher könnte man an die Theogonie der Hellenen denken: denn z. B. die Olympier sind, wenn gleich in der Zeit gewordene, doch nicht erst um ihrer Vorzüge willen vergötterte, sondern vom Anfange ihres Daseyns an göttliche Wesen. Allein auch dieß entspricht nicht; denn mit der hellenischen Theogonie ist auch die Vielheit der Götter gegeben, und deren Endlichkeit, während dagegen nie die Bekenner des Christenthums durch die Gottheit Christi den Monotheismus gefährden wollten, und bekanntlich überhaupt einen Abscheu gegen alles Polytheistische hatten, bei welchem sie, falls die Gottheit Christi Polytheismus verrathen hätte, mehr abgeschreckt als gelockt seyn konnten, sie Christo zuzuschreiben. Auch umfaßt der Begriff eines hellenischen Gottes weit nicht, was in Christus die Kirche von Anfang an sah. Denn keiner

jener Götter streift seine nationale Beschränktheit ab; ja es kommt keinem derselben die Gottheit in wahrem Sinne zu: denn über ihnen und hinter ihnen steht das auch ihnen drohende Schicksal, jener in dunkeln Hintergrund getretene aber doch nicht ganz erloschene Rest des Monotheismus. Dieses Schicksal ist das heidnische Absolute, aber es ist in sich verschlossen, starr und unveränderlich; von ihm geht keine Theogonie aus, so daß etwa die Götter, sein Wesen in sich herüber nehmend und so dasselbe zur Subjektivität erhebend, eine absolute Persönlichkeit darstellten: vielmehr sind die Götter nicht wahrhaft absoluten Wesens, was schon ihre Vielheit beweist. Dagegen weiß die christliche Kirche in dem Gottmenschen sich mit dem absoluten Gott in die innigste Verbindung gesetzt: daher ihr auch der Gottmensch nicht nationale, sondern universale Bedeutung haben mußte.

Aber die Theogonie führt uns auf den Orient. Bietet die orientalische Betrachtungsweise für die christliche Grundidee einen Anknüpfungspunkt dar? Ohne Zweifel mehr, als die hellenische. Denn dort ist von Verkörperungen des zweiten Gliedes der Trimurtis die Rede; und Wischnu wird unter Anderem wirklich Mensch; dort erscheint also auch die Idee des Gottmenschen als göttliche Herablassung. Wir würden auch ohne Zweifel sehr irren, wenn wir alle Verbreitung indischer Religionsideen nach Mittel- und Vorderasien und insbesondere nach Alexandria läugnen wollten, zumal bekannt ist, wie begierig Tausende um die Zeit Christi nach fremden Kulten und Religionsideen haschten, und wie verwandt Vieles, was sich um jene Zeit und noch lange nachher in jenen Gegenden findet, mit indischen Vorstellungen ist. *

Allein daß mit Berufung auf die indische Religion die christliche Grundidee nicht erklärt sey, ist leicht zu sehen. Denn jene Menschwerdung Wischnu's ist keine wahre, was schon die Vielheit der Verkörperungen in den verschiedensten

* Es werde hier nur an die Lehre vom Makrokosmus und Mikrokosmus und an die zur Zeit Christi und nachher häufigen emanatistischen Vorstellungen erinnert.

Formen beweist. Die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche die Kirche in Christo auf ewig vollzogen weiß, wird in Krischna nicht angeschaut: denn Krischna geht in seinen Himmel zurück, und legt die Menschheit wieder ab. Seine Erlösung ist daher nur momentan — eine andere Kalpa (Weltzeit) kann eintreten, wo das Böse wieder siegreich wird. * Der Grund von all diesem liegt in der dualistischen Grundansicht über das Verhältniß des Göttlichen zum Endlichen. Dieser Dualismus *verbirgt* sich in dem Pantheismus; aber nur deßwegen ist das Göttliche Alles, kann die Welt es nur zu einem Scheindaseyn bringen, weil Unendliches und Endliches in unvereinbarem Gegensatze für den Indier stehen. Aber da kann es auch nicht wahrhaft zur Idee des Gottmenschen kommen. Wo jene beide zusammenkommen, da geschieht es nur durch eine Vermischung, Nichtunterscheidung des zu Unterscheidenden, die alsbald wieder in die *Vernichtung* des einen Gliedes umschlagen muß — natürlich auf indischem Boden des Endlichen. Am sichtbarsten wird dieser zu Grund liegende Dualismus, der nur eine doketische *Gottmenschheit* zulassen kann, darin, daß die Schöpfung oder die Entstehung der Endlichkeit zugleich Entstehung des Bösen ist: und daß es der Entkleidung der Endlichkeit, der Vernichtung der Individualität bedarf, um zum reinen vollkommenen Geiste zu werden. Bedenken wir nun ferner, wie oberflächlich die Sünde hier angesehen, wie das Ethische noch ganz mit dem Physischen verwachsen ist: und wie die von Anfang in dieser Religion liegenden Keime zum Buddhaismus forttrieben, in welchem der die Welt läugnende Pantheismus in einen Nominalismus überschlägt, der nun umgekehrt das Fürsichseyn Gottes läugnet und alles Göttliche in die Welt, insbesondere die Buddha's hinüber verlegt, so werden wir es unmöglich finden, in der indischen Religion eine Quelle oder eine Rivalin in Beziehung auf die Grundidee des Christenthums zu finden. Die indische Religion hat eine lange und

* Vgl. *Stuhr*, Religionssysteme des Orients.

reiche Entwicklung, wie keine der heidnischen auſſer ihr. Durch die Heroenzeit zum Bewußtſeyn der Freiheit erwacht, ſtellt der indiſche Geiſt, der zuvor einſeitig an das Allleben (Atma) ſich hingegeben hatte, im Buddhaismus umgekehrt ſich dem Göttlichen gegenüber, ſo daß er ſein Nichtſeyn ausſpricht, und je nach der kontemplativen oder blos praktiſchen Richtung des Individuums reißt dann entweder das Subjekt als Buddha die Göttlichkeit an ſich oder fällt es dem Materialismus anheim. * So ſchließt die indiſche Religion ihren Kreislauf ab: ſie langt an dem gerade entgegengeſetzten Extrem an, als von dem ſie ausging — denn Gott iſt nun nichts mehr für ſich, er iſt zurückgedrängt. — Aber daß auch von dieſer letzten Form der indiſchen Religion die chriſtliche Grundidee unendlich verſchieden iſt, wird ſchon daraus ſichtbar, daß die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, die das Chriſtenthum in Chriſtus bekennt, hier gar nicht wirklich wird. Der Buddha ſtrebt gleichfalls der Vernichtung des Menſchlichen, der Auflöſung in das Nichts zu — der Dualismus, der von Anfang an ſich der indiſchen Religion eignet, kommt alſo hier nur nach der andern Seite zu Tage, ſofern jetzt beides, das Göttliche und das Menſchliche, zum Nichts werden. — Von der hieran unmittelbar ſich anſchließenden materialiſtiſchen Denkweiſe des blos praktiſchen Geiſtes zu reden, iſt hier überflüſſig: denn zu dem idealen Charakter des Chriſtenthums verhält ſie ſich geradezu antipodiſch; da Gott zurückgedrängt iſt, ſo gilt deſto mehr die Welt; das Jenſeits iſt zum Dieſſeits geworden, das chineſiſche Reich iſt zugleich das Reich des Himmels.

So wenig aber die vorchriſtlichen heidniſchen Religionen die Grundidee der chriſtlichen ſchon hatten, ſo iſt doch was ſie ſuchen, nichts Anderes, als das, was Grundidee des

---

* Hierin liegt die Urſache, warum in China der Buddhaismus faſt zur Reichsreligion geworden iſt. Die Modifikationen, die er dort erhielt, ſind ſeinem Weſen nicht zuwider: ſondern entfalten ihn nur nach einer neuen Seite.

Christenthums ist. Im Orient suchte der Geist, ausgehend von dem einfachen Allleben, seiner Persönlichkeit und Gegenwart bewußt zu werden. Aber seine größten Anstrengungen halfen nicht, wegen seiner dualistischen Grundrichtung. Da wo er am nächsten daran ist, in der wahren Idee des Gottmenschen Ruhe zu finden, in der Stufe vor dem Buddhaismus, d. h. der Bhagavad Gitta, wirft er sich ungeduldig in das andere Extrem hinüber; und in dem Reiche der unbeweglichen Mitte langt der feurige ideale Geist, der nur Geist seyn und haben wollte, dabei an, daß er nur Welt wird.

Im Occident ist der Gang ein ähnlicher, nur daß vom entgegengesetzten Endpunkte aus die Entwicklung beginnt. Hier ist nicht die leidende Hingebung das Erste, sondern das Selbstgefühl des freien, subjektiven Geistes, der seine innere ideale Welt aus sich hervorbringen und so der Theilnahme an dem seligen Leben der Götter, der Apotheose, würdig werden will. Aber wie dieß mehr ein praktisches als ein religiöses Verhalten ist, so ist es auch ein mehr endliches als ideales Thun. Die Unwahrheit, die darin liegt, das Göttliche unmittelbar aus sich produciren zu wollen, es nur als ein in und ausser sich Hervorzubringendes zu behandeln, statt umgekehrt durch Empfangen, durch den sich herablassenden Gott die Hervorbringung vermittelt zu denken, offenbart sich am meisten in dem tragischen Schicksal, was die ganze occidentalische Welt traf. Mit der Erreichung seines Zieles, der Weltherrschaft, wurde der Römer der Freiheit verlustig, ein Knecht; mit der Blüthe des hellenischen Geistes, in welcher er zum Selbstbewußtseyn über sich gelangte, mit der Wissenschaft, beginnt auch der Verfall, und statt nun seines geistigen Reichthums und seiner Herrlichkeit froh zu werden in der Klarheit des Bewußtseyns, versank ihm seine reiche Welt, verarmte er. So schlug auch dem Occident das Suchen der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in sein Gegentheil um. Nur eine vergötterte Welt blieb ihm übrig — und da diese weder an sich, noch insbesondere einem so geistreichen Volke, wie die Griechen waren, als die wahre sich erwies, so dürfen

wir uns nicht wundern, daß auch diese Welt für den Geist in das Nichts versank — und daß so für die Neuplatoniker nichts übrig blieb, als das einfache Alleins, die Eine göttliche Substanz, vor der alles Endliche Schein ist. Der hellenische Geist, ausgehend von dem Menschen und seiner Kraft, endet da, wo der orientalische begann — aber findet eben damit auch sein Grab. Und da sein Ausgangspunkt das gewesen war, wobei der orientalische Geist endete — so ist nun der ganze Lauf der heidnischen Welt vollendet; am Ende zurückkehrend in ihren armen ungenügenden Anfang hat sie sich selbst gerichtet und das Urtheil ist ein durch die ganze Geschichte erhärtetes, daß sie zur wahren Idee des Gottmenschen nicht gelangt ist, obwohl unverkennbar ihre ganze geistige Geschichte darin ihre Bedeutung hat, die innige und wahre Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen zu suchen. Sie konnte sie aber nicht finden, weil sie sie voreilig erstrebte, d. h. ohne den Unterschied zuerst zu seinem Rechte kommen zu lassen. Die Vermischung des zu Unterscheidenden, die sich daraus ergab, bestrafte sich daher nothwendig so, daß die beiden Seiten des Unterschiedes, die weder nach ihrem Unterschied, noch nach ihrer Einheit erkannt waren (denn sonst wäre die Vermischung unmöglich gewesen), schroff sich gegenüber tretend einander auszuschließen suchen. Und in dieser Beziehung bildet in der That die vorchristliche Religionsgeschichte ein sehr lehrreiches Vorspiel für die Geschichte, welche das Dogma vom Gottmenschen innerhalb der christlichen Kirche finden sollte: wie ohnehin diese vorchristlichen Betrachtungsweisen mit dem Eintritte des Christenthums nicht plötzlich verschwinden, sondern den bedeutendsten Einfluß auf die christliche Kirche ausüben.

Nach dem Bisherigen muß als wohl begründet die Ansicht erscheinen, daß das ganze weite heidnische Religionsgebiet nichts enthalte, was der Originalität der christlichen Grundidee Eintrag thun könnte, daß aber andererseits allerdings das ganze Heidenthum auf diese Idee zustrebt, ohne von seinem Standpunkte aus sie auch nur von ferne in ihrer Wahrheit

koncipiren zu können. Und hieran ist vor allem dasjenige Schuld, was bisher noch außer der Betrachtung blieb: nämlich der allgemeine Mangel des Heidenthums an tiefer sittlicher Weltbetrachtung. Dieser Mangel ruht gleichfalls in der Vermischung des Welt- und Gottesbewußtseyns — denn dadurch wird auch die sittliche Idee physisch gefaßt und getrübt. Eine nicht durch die Idee der Heiligkeit vermittelte Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen kann aber nothwendig nur physischer Art seyn und oberflächlich, wie wir das selbst von derjenigen Einheit werden sagen müssen, die bei den Hellenen sich in der Idee des Schönen oder der Kunst vollzog. Es ist noch nicht die wahre geistige Unendlichkeit in endlicher Gestalt erkannt, es ist auch noch nicht der Mensch als das wahre und lebendige Kunstwerk gedacht; darum zerfällt auch diese schöne griechische Welt, weil sie nur erst die Form der Natürlichkeit hatte.

Wo das sittliche Bewußtseyn nicht gebildet ist, da wird der Gegensatz zwischen dem Menschen in seiner Natürlichkeit und zwischen dem Göttlichen leicht aufgenommen, indem diesem selbst unwillkürlich die Form von jener geliehen wird. Aber da entbehrt auch die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen der höhern geistigen Bedeutung. Darum kann in dem ganzen Heidenthum die Idee des Gottmenschen nicht von ferne in dem Sinne aufgefaßt werden, in welchem sie stets in dem Bewußtseyn der Kirche lebte. Eine Ausnahme hievon könnte allein der Parsismus zu machen scheinen — in welchem die ethischen Elemente so sehr zu freier Entwicklung hinneigen, daß es nicht an Solchen fehlt, die ihn gar nicht mehr zu den heidnischen Religionen wollen gezählt wissen. Allein so edel diese Religion unter den andern heidnischen dasteht, so hat doch auch sie sich keineswegs dem Standpunkte der Naturreligion entwunden, wodurch die sittlichen Begriffe verunreinigt werden. Ruhend auf der Grundanschauung des natürlichen Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß erhebt sie sich zwar dazu, daß sie auch den ethischen Gegensatz zwischen gut und böse in dieser Hülle hat. Aber eben deßhalb

bleibt auch der ethische Gegensatz ein verhüllter. Der persische Dualismus aber, (zu welchem sich hier der schon in der indischen Religion liegende und dort *successiv* auftretende Gegensatz der beiden Elemente verdichtet hat, indem hier beide Glieder *simultan* auftretend in der herbsten Spannung gegen einander stehen), läßt schon an sich keine wahre Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu — was innerhalb der christlichen Kirche selbst der immer in Doketismus auslaufende Manichäismus beweist. Und wäre dieser Dualismus auch in der persischen Religion vollkommener überwunden, als wir annehmen dürfen: ein andrer unvermittelter Gegensatz bliebe auch so noch stehen, nämlich der zwischen Zeruane Akerene einerseits, Ormuzd und Ahriman andrerseits. Das Verhältniß von jenem zu diesen ist sehr unklar gehalten; jedenfalls fällt aber der Begriff des Absoluten wahrhaft Göttlichen, soweit ihn diese Religion hat, in Zeruane Akerene. Da es aber in sich unbeweglich verschlossen ist, so kann die persische Religion auch unmöglich eine Einheit zwischen dem Endlichen und wahrhaft Göttlichen kennen. *

In der persischen Religion schürzt sich der Knoten, an dem alle Naturreligionen sich abarbeiten, auf's Festeste zusammen: denn hier kommt jener Dualismus, der sie alle unbewußt umtreibt, und in ihrer Geschichte von einem Extrem auf das andere wirft, zum klaren Bewußtseyn. Er wird zum Ausgangspunkt genommen, und ethisch zu wenden versucht. Aber so tief der zu Grund liegende sittliche Ernst seyn mag, so kommt das Sittliche doch nicht zu seinem Recht, noch weniger das Religiöse. Dieses nicht, weil der durch und durch praktische Charakter dieser Religion nichts von einer

---

* Der Siegesheld Sosiosch fällt nach *Stuhr* in eine spätere Zeit und zeigt Spuren des Einflusses der hebräischen Messiasidee. Uebrigens ist diese Gestalt zwar ein Beweis, wie auch die persische Religion der Idee des Gottmenschen zustrebt, aber nicht über einen arianischen Vermittler zwischen Gott und der Menschheit hinauskommt. Der Grund liegt in der deistischen Fassung des Absoluten, Zeruane Akerene's.

Herablassung und Selbstmittheilung Gottes weiß, wohl aber das Göttliche, Gute produciren heißt. Und in dieser Beziehung steht die persische Religion, obgleich sie eine andere Aufgabe steckt, mit den occidentalischen Religionen auf gleicher Stufe. Was aber ihren sittlichen Ernst betrifft, so ist die Kehrseite der Sache nicht zu übersehen: daß nämlich, wenn das Böse als Substanz gefaßt und selbst in die Natur verlegt wird, der Geist schuldfrei ausgeht. Solchergestalt mußte der Parsismus, statt sich in sich zu vertiefen und einen geistigen Proceß einzuleiten, die Richtung auf's Aeußere nehmen — geistig stille stehn und im unüberwundenen Räthsel und Widerspruch, den er vielmehr als sein Glaubensbekenntniß ausspricht, verharren. Nach beiden Seiten, der ethischen und religiösen, ist die hebräische Religion diejenige, welche das enthält, was der Parsismus sucht oder bedarf. Sie ist so die Lösung des Räthsels, an welchem der Parsismus sich vergeblich abmüht,* und, sofern dasjenige, was den übrigen Religionen des Heidenthums unbewußt zu Grunde lag, nämlich der Dualismus zwischen dem Göttlichen und Endlichen, in jenem klar zu Tage liegt, ja die Erfüllung des Bewußtseyns ausmacht, enthält die hebräische Religion die Offenbarung des Geheimnisses, das auf der ganzen aussertestamentlichen Welt lastet. Nicht als ob nicht auch die hebräische Religion ihre neuen und noch tiefern Räthsel und Geheimnisse hätte — aber das Räthsel des Heidenthums, was darin liegt, daß es unwillkürlich immer in das Gegentheil von Demjenigen

* Man könnte in sofern — obgleich in gewissem Sinne das Prädikat allen ethnischen Religionen zukommt — doch insbesondere den Parsismus die verwilderte hebräische Religion nennen, womit manche Erscheinungen in beiden Religionen nach ihrer Bedeutung bezeichnet sind. Unnatürlich muß auf jeden Fall das freilich schon seltener werdende Bestreben erscheinen, die höhere Religionsform, die hebräische, abhängiger zu setzen von der niedriger stehenden und mehr von ihr influenzirt seyn zu lassen als umgekehrt; denn wo in aller Welt lernt eher der Jüngling vom Knaben, als umgekehrt? Daher mit Recht Stuhr den entgegengesetzten Weg einschlägt.

geräth, was es will, oder aber in seinem Fortschritte stockt, ist in der hebräischen Religion gelöst. Es bleibt uns zu untersuchen übrig, ob die hebräische Religion die Idee des Gottmenschen zu erzeugen vermocht hat.

B.

Die hebräische Religion steht dadurch einzig in der vorchristlichen Religionsgeschichte da, daß sie Gott und Welt streng unterscheidet und eben damit zugleich die Persönlichkeit Jehovas und des Menschen anerkennt. Indem so jener hoch erhaben ist über die Natur in seiner Geistigkeit und Einzigkeit, (קָדֹשׁ), der Mensch aber gewußt wird als geschaffen nach Gottes Bilde, kommt der Unterschied zu seinem Rechte, der vornemlich auf ethische Weise sich hier zur Einheit vermitteln soll. Von dem Wesensverhältniß zwischen Gott uud der Welt, insbesondere der Menschheit ist wenig die Rede; das hebräische Volk läßt sich nur wenig auf metaphysische Fragen ein. Jedoch ist auch jene ethische Vermittlung nicht pelagianisch zu denken, sondern ruht dem hebräischen Volk auf religiöser Basis, auf göttlicher Herablassung; das wird dem Volke immer klarer. Und wie Gottes Finger das Gesetz von Anfang an auf steinerne Tafeln schrieb, so hoffen im Verlaufe der Entwicklung die gotterleuchteten Propheten auf eine Zeit, wo Gott die Sünden vom Volk abwaschen und sein Gesetz in ihr Herz schreiben werde. Nun liegt freilich der christlichen Idee vom Gottmenschen ein Wesensverhältniß zu Grund, nicht ein blos moralisches oder religiöses — daher es zum voraus ungenügend erscheinen muß, aus dem hebräischen Volksgeiste für sich jene Idee ableiten zu wollen. Daß Jehova, der über alles Endliche Hocherhabene, der nach seinem Begriffe nicht gesehen werden kann, ja dessen Anblick verzehrend seyn müßte, in die Welt herabgestiegen sey, sich mit der Endlichkeit angethan habe und Mensch geworden sey, — dieser Gedanke ist der hebräischen Religion nicht aus ihr selbst gekommen. Vielmehr müssen wir annehmen, daß die hebräische Religion darein ihren Stolz setzte, gegenüber von der ganzen Heidenwelt Gottes heilige Persönlichkeit

rein und hoch erhaben über die Natur und die ganze Welt festzuhalten; festzuhalten aber hätte sie diese Persönlichkeit nicht vermocht, wenn sie eine Homousie z. B. der Menschheit mit Gott in irgend einem Sinne statuirt hätte. Um über den Naturreligionen sich zu erhalten, mußte sich die ethische Betrachtungsweise der hebräischen Religion eine solche metaphysische Ansicht über das Verhältniß zwischen Gott und der Welt bilden, für welche eine Menschwerdung Gottes sehr ferne lag, ja bei welcher der Hebräer vor diesem Gedanken erbebt und in Entsetzen gerathen wäre, wiewohl, wie schon angedeutet ist, das hebräische Volk über das Verhältniß des Wesens Gottes zum Wesen der Welt überhaupt wenig spekulirte. Man darf gegen das Bisherige nicht einwenden: keineswegs doch erscheine Jehova im alten Bunde ferne von der Welt und unmittheilsam: vielmehr nahe der Welt, ja allgegenwärtig sie erfüllend. Und nachdem er schon den Patriarchen auf manchfache Weise sich geoffenbart, sey er insbesondere seinem Bundesvolk nahe gewesen, als sein Gesetzgeber, Retter, Rächer, der seine Suffeten und Propheten begeisterte und ihm in vielfachen Erscheinungen oder Zeichen sich kund that. Denn das Alles wird durch das Obige nicht ausgeschlossen; aber auch jenes nicht durch diese Offenbarungen. Wer kann sagen, daß alles dieses auch nur von ferne der Idee der Menschwerdung Jehovas gleichkomme, der da ist, der da war, und der da seyn wird? Es soll nicht geleugnet werden, daß der hebräische Volksgeist, besonders später, als er dem lebendigen religiösen Proceß entrückt mehr zum Forschen sich wandte, die Kluft auszufüllen suchte, die ihm zwischen Gott und Welt als Refler der ethischen Betrachtung auch metaphysisch sich ergab: und hier bot die Idee des Maleach Jehova (des Vermittlers Jehovas und der Patriarchen, später des theokratischen Volkes) einen Anknüpfungspunkt. Aber weder das Vermittleramt ist ihm stetig übertragen — Jehova offenbart sich immer wieder auch ohne Maleach in Gesichten, Stimmen, Symbolen, — noch ist überhaupt der Maleach im A. T. zu einer festen Persönlichkeit

gediehen, unterschieden einerseits vom Chor der geschaffnen Engel, die nicht so wie er שֵׁם יְהוָה an sich tragen, und andrerseits nicht immer wieder zurücksinkend und sich verschmelzend mit der Persönlichkeit Jehovas. So daß eine solche blos parastatische Hypostase nicht viel über die Personifikation des jedesmaligen theokratischen Werkes hinausgreift: wenigstens aber dazu nicht dient, das Verhältniß des Wesens Gottes und der Welt zu vermitteln. Höchstens in den Psalmen finden sich einige Stellen,* nach welchen dem Maleach Jehova eine nicht blos theokratische sondern kosmische Bedeutung zukommt. Aber da erscheint er dann entweder nur als Personifikation, also nicht als Hypostase; oder wenn letzteres, als ein Geschöpf. Nach der erstern Seite setzt sich der Maleach Jehova in der חָכְמָה, σοφια fort. Im letztern Fall tritt er in die Reihe der Engel, die allerdings im Verlauf der Zeit mehr und mehr Bedeutung erhalten, aber auch, weit entfernt, das Wesen Gottes und der Welt zu vermitteln, vielmehr recht klar darthun, daß Jehovas Wesen mit der Welt nicht in Berührung kommt. Und indem sofort diesen Engeln immer mehr zugetheilt wird, was Gott selbst zukommt, die Schöpfung, Erhaltung, Regierung, und sie seine Statthalter sind in der Welt, so fällt desto mehr das früher weit reinere religiöse Bewußtseyn der Verwilderung und Phantasterei des Heidenthums anheim, der lebendige Gott aber tritt in den Hintergrund. Es ist bekannt, in welch abgeschmackten und üppigen Phantasien die jüdische Sage sich schon vor Christo in dieser Beziehung erging, wie die wuchernde Engellehre derselben Himmel und Erde, Paradies und Geenna mit wunderlichen romanhaften Geschichten erfüllte. Aber die christliche Grundidee hiemit in Verbindung setzen zu wollen, ist nicht blos darum unstatthaft, weil sie alle Geschöpfe sind, während die christliche Kirche stets in Christo das wahrhaft Göttliche wußte, sondern noch bestimmter darum, weil diese den Vordergrund des Bewußtseyns erfüllende Engellehre das wahrhaft

* Vgl. Ps. CIII., 20. CXLVIII., 2. XXXIV., 8. XCI., 11.

Göttliche im Hintergrunde hat und hält, daher sie erst von der Zeit in dieser Gestalt aufzutreten beginnt, wo Gott aufgehört hatte, mit seinem Volke zu reden, wo es ohne lebendige Nähe und Offenbarung des Herrn ist.*

Was aber die חָכְמָה der Proverbien, die σοφια der Apokryphen betrifft, so haben sie allerdings kosmische Bedeutung. In ihnen liegt dasjenige, was dem hebräischen Geist, dem Religion und Ethik näher lag, auch über das Verhältniß des Wesens Gottes und der Welt offenbar wurde. — Die Weisheit Prov. **VIII.**, 22 ff. hat eine innere Beziehung zur Welt, zu ihren weisen Einrichtungen, d. h. zu der Form der Welt. Obwohl sonach nur teleologisch gedacht und immer wieder zum Praktischen in innige Beziehung gesetzt, trägt sie doch in die Welt nach Einer Seite, nämlich eben der Form, göttliche Gedanken, und setzt so bereits ein inneres Verhältniß zwischen Gott und Welt. Sie selbst ist redend eingeführt als eine von Gott verschiedene Persönlichkeit, jedoch geht die Stelle nicht klar bis zur Hypostasirung der Chochma fort. Sir. **I.**, 1 — 10. **XXIV.**, 8 — 10, Sap. **VII.**, 22 ff. ist die bloße Personifikation wohl noch klarer. Der Siracide denkt sich in der Weisheit den ganzen Weltplan, die ewige Idee der Welt nach ihrer Extension in Raum und Zeit und nach ihren innern Maaßen. **I.**, 10. „er hat die Weisheit ausgeschüttet über alle seine Werke und über alles Fleisch nach seiner Gnade." Hier ist die Weisheit zwar nicht blos als Form, sondern zugleich auch als Substanz gedacht, als eine über alles ausgegossene, alles weise formende Kraft. Aber offenbar nicht als Person. Sir. **XXIV.** identificirt sie sich mit Gottes Wort, sagt, daß sie schwebe über der ganzen Erde, und schreibt sich Allenthalbenheit zu

* Indem diese Engellehre sich später pantheistisch färbt und die Geschöpflichkeit, wie die Wesensverschiedenheit der Engel vor Gott dem Emanatismus weicht, so bleibt doch auch so die Grundanschauung, die das wahrhaft Absolute sich nur in entlegner Ferne weiß, wie auch die Subordination dieselbe, daher in der Aeonenlehre die Kirche nie sich wieder zu erkennen vermochte.

im Abgrund, im Meer und auf Erden. So rückt sie unmittelbar zusammen mit der Logosidee bei den Alexandrinern. Der Siracide und das Buch der Weisheit leiten geradezu auf Philo über. In dem schönen siebenten Kapitel dieses letzten Buchs ist namentlich die Weisheit als das Allwirksame und doch von nichts Beengte gedacht. Schwebend über dem All geht sie doch physisch und geistig in dasselbe ein: eingehend darein ist sie doch nicht davon gebunden. Sie heißt V. 27. u. s. w. Sir. XXIV., 14 bleibend, das sie ist, ewig, und doch sich einlassend in die Zeit; wachsend wie ein Palmbaum Sir. XXIV., 18. ihre Zweige ausbreitend wie eine Eiche; eine feste Stätte in Jakob suchend und findend; Sir. XXIV., 11 ff. für und für sich gebend in die h. Seelen, Gottes Freunde und Propheten schaffend, und doch nicht gebunden an diese, weil sie durch alle Geister geht. Sap. VII., 23. 24. Sie ist als Princip des Vielen, des Manchfaltigen gedacht und doch einig. V. 22. 27. So erscheint nun in dem Buche der Weisheit noch entschiedner als bei dem Siraciden die Weisheit nicht blos als formales, sondern auch als reales Princip, was ohne Zweifel bereits auf Rechnung eines starken hellenischen Einflusses auf jenes Werk zu schreiben ist. Aber je universaler so die Bedeutung der σοφια wird, je ähnlicher dem philonischen Logos, desto mehr schwindet auch die Möglichkeit, aus ihr für sich die christliche Grundidee abzuleiten. Zwar wird durch alles Dieses der stark gefaßte Unterschied zwischen Gott und Welt bei dem hebräischen Volk etwas gemildert: aber andrerseits entzieht der Universalismus der hellenischen Logoslehre der christlichen Grundidee wieder alle anthropologischen und theologischen Grundlagen, indem der Standpunkt der historischen Offenbarung, die eine wesentliche Seite auch der Christologie der Kirche bildet, verlassen wird und sich in eine allgemeine, innre Offenbarung Gottes im Geiste verflüchtigt; und nach dieser Seite könnte nur eine doketische Christologie auf diesem Boden sich erheben. Ueberhaupt bliebe bei dieser Allgemeinheit und reinen Geistigkeit in der Wirkungsweise des Logos kein Grund zu einer Menschwerdung wie

die in Christo, mehr übrig auf Seiten der Menschen. Endlich schließt dieser Begriff des Logos durch den unmittelbaren Universalismus seiner Wirksamkeit, wie durch das stete Zurücksinken seiner Hypostase in Gott, d. h. in bloße Personifikation, durchaus den Gedanken aus, daß dieser ganze Logos und nicht blos ein Theil von ihm, ein Erguß seiner Kraft, in Christo erschienen sey. Und das ist, christologisch bezeichnet, die ebjonitische, also gleichfalls der christlichen Idee vom Gottmenschen nicht genügende Seite dieser alexandrinischen Ausbildung der Logoslehre.

Im Buche Sirach zeigt sich ein merkwürdiger Versuch, dieser für die theokratischen Grundlagen, für die historische Offenbarung überhaupt bedenklichen Wendung der Idee von der universalen σοφια entgegenzutreten und sie mit jenen Interessen zu vermählen. Die Weisheit sucht nach Sir. XXIV., 10—16 ff. eine bleibende, gewisse Stätte, d. h. einen Ort vollkommener Offenbarung in concentrirter Weise. „Unter allen Menschen, unter allen Heiden hat sie Wohnung gesucht, daß sie etwa Statt fände. Da bestellt ihr der Schöpfer aller Dinge eine Wohnung in Jakob und verleiht ihr eine gewisse Stätte in Zion.“ — Allein daß die Weisheit V. 16. eingewurzelt sey bei diesem hochgeehrten Volke, das Gottes Erbtheil ist, das hat seine Wahrheit doch nur der Heidenwelt gegenüber, wie Israel überhaupt auch עֶבֶד יְהוָה den Heiden gegenüber heißen kann, ohne in sich selbst vollkommen der Knecht Gottes zu seyn. Aber wo in Israel ist nun der eigentliche Thron dieser σοφια und ihre volle Offenbarung? V. 15. deutet auf den Tempel (und hier schließt sich die spätere jüdische Lehre von der Schechina an), V. 32. 33. auf das Buch des Bundes, das Gesetz, daraus die Weisheit fließe. Allein wenn der Verf. hiebei stehen bliebe, so wäre nicht blos die messianische Idee ihm erloschen in dem Wahne, daß der Tempel und das Buch des Bundes ewig befriedige, sondern er müßte da auch mit einem rein äußerlichen Wohnen der σοφια in Jakob sich begnügen wollen. Aber so wenig wir bei ihm oder in dem Buche der Weisheit finden, daß die σοφια mit

der Messiasidee in Verbindung gesetzt wird,* so wissen doch beide wohl, daß die σοφια ihre Befriedigung weder in dem allgemeinen Eingewurzeltseyn in Jakob, noch in jenem äußerlichen Wohnen bei ihm hat. Daher läßt sie der Siracide streben nach immer wachsender Ausbreitung V. 17—22. Mehr sucht er nicht, ein ertensives Wachsthum genügt ihm. So genügt noch mehr dem noch minder theokratisch denkenden Verf. des Buchs der Weisheit, ein μεταβαινειν der σοφια in die ψυχας ὁσιας. Aber indem sie nur eine Mittheilung an Viele kennen, so kennen sie keine Concentration in Einem — verlieren auch mehr und mehr, auf zweierlei Weise sich verflachend, das Bedürfniß dafür. Die Alexandriner, von heidnischer Weisheit kostend, durch Verflüchtigung, und sie gehen, mit Hellenischem sich mischend, der gediegnen religiösen Grundlage und des festen Glaubens der Väter verlustig. Die Palästinenser dagegen behaupten zwar den theokratischen Standpunkt, aber der religiöse Proceß geräth ins Stocken, — und statt des intensiven Fortschrittes, statt die Messiasidee immer reiner und reicher auszubilden, suchen sie den Fortschritt in dem Extensiven, in Proselytenmacherei, und hoffen von einem politischen Messias deren Gelingen nach ihrem Sinne im ausgedehntesten Maasstab. **

Nach dem Bisherigen ist es unstatthaft, die Idee der Menschwerdung Gottes aus dem Hebraismus oder Judenthum abzuleiten. Aus jenem nicht, weil es noch nicht von ferne in derjenigen Entwickelung der Gottesidee, die wir im A. T. finden, liegt, daß der einige Gott, Jehova, sich so dahingegeben habe an die Endlichkeit, daß er Mensch geworden in der Zeit, sich in die Alltäglichkeit des Lebens gesetzt und den Wechseln menschlicher Entwickelung Preis gegeben habe. Eher als an den alten Hebraismus könnte man die christliche

* Was auch an sich schon unerwartet seyn müßte, denn in diesen Ideen regt sich vielmehr ein antitheokratisches, philosophisches Element, während die Messiasidee nur auf theokratischem Boden erwächst.

** Der Muhamedanismus ist die Fortsetzung dieses Judenthums.

Grundidee anknüpfen wollen an das Judenthum. Aber die zwei Hauptparthien, die wir näher kennen, die alexandrinische und palästinensische haben erwiesenermaaßen die Idee der Menschwerdung Gottes nicht. So könnte man sich also nur noch auf jenes vielfache Gemisch heidnischer und jüdischer Religionsvorstellungen berufen, was in Geheimlehren oder im Dunkel einzelner kleinerer Parthien um die Zeit Christi sich vorfindet. Allein diese enthalten entweder wunderliche und phantastische Dinge, wie die Lehre vom Adam Kadmon, oder dem Urmenschen. Die eine Seite dieser mystischen Lehre ist diejenige, nach welcher unter ihm verstanden wird das mannweibliche Urwesen, aus welchem sofort durch eine Scheidung der Geschlechter eine Emanation beginnt: Vorstellungen, die offenbar aus den Naturreligionen herüber gekommen sind, und von dem ganzen Charakter des Christenthums perhorrescirt werden. Die andre Wendung dieser Lehre ist die, daß unter dem Adam Kadmon ein hohes, nach Gottes Ebenbild geschaffenes Wesen, mögen wir es Aeon oder Erzengel nennen, zu verstehen ist. Dieser Adam Kadmon durchläuft eine ganze Reihe von Verkörperungen, er ist erschienen als Adam, als Henoch, Noah und dergl. und zuletzt erscheint er in dem Messias. Daß die Idee des christlichen Gottmenschen hieraus sich nicht erkläre, in dem fleischgewordnen Erzengel nicht Gott in der Menschheit erschienen ist, braucht kaum erwähnt zu werden; nur ein arianischer Christus ließe sich hieraus erklären, der keiner ist, weil er Gott im Hintergrunde läßt. Und der pantheistische Emanatismus bessert die Sache nicht, sondern verschlimmert sie; denn mit der Vielheit der Verkörperungen ist jede einzelne Menschwerdung zum Schein herabgesetzt. Wie sehr aber bei all diesen Mystikern das eigentlich göttliche Wesen das ferne in sich verschlossene Urwesen ist, dem es also auch durchaus widerspricht, Mensch zu werden nicht blos doketisch, sondern im Ernste, das beweist gerade jene Stufenleiter von Wesen oder von Verkörperungen desselben hohen Wesens, die sie wenigstens als Scheinvermittlung zwischen das wahre göttliche Wesen und die Menschheit in

die Mitte stellten. Eine dritte Wendung dieser Lehre ist die, daß aus dem Urwesen Adam Kadmon stammt, als Mannweib, das sofort in zwei Geschlechter, den Sohn und den heiligen Geist zerfalle. Gegen diese Meinung vereinigen sich die Gründe, die gegen die beiden frühern angegeben sind — zwischen denen sie unentschieden schwankt. Doch genug von diesen verwirrten, phantastischen Vorstellungen. Lehrreich sind sie uns, sofern sie — mögen sie schon um die Zeit Christi vorgekommen seyn, oder erst später — jedenfalls beweisen, wie der Geist immer auf dasselbe Problem sich hingedrängt sieht, eine wesentliche, innige Einheit zwischen Gott und der Menschheit gestiftet zu sehen. Aber das unbefangene Gefühl mag urtheilen, ob die christliche Lehre vom Gottmenschen sich wie ein Abbild zu jener verhält, oder ob nicht jene vielmehr eine vom Paganismus influenzirte Karrikatur des Urbildes sey, was im Christenthum historisch erschien.

Weiter gehört von den Theologumenen jener Zeit noch hieher Memra (Wort = λογος) und Schechina, so wie der Metatron. Von allen diesen aber ist zu sagen, daß sie entweder nicht zu einer Hypostase konkresciren, sondern nur die parastatische Erscheinung Gottes oder gar nur Symbol seiner Nähe sind, daher die alten Targumim, z. B. Memra mit Ruach identificiren. Oder aber umgekehrt stellen sie zwar eine Persönlichkeit dar — (so insbesondere Metatron) — ein höheres himmlisches Wesen, aber ein kreatürliches, so daß das wahrhaft Göttliche wieder außer ihm liegt. Zu der Idee einer Incarnation des wirklich Göttlichen aber haben es alle diese Theologumene insgesammt nie gebracht.*

* Gfrörer in dem oben genannten Werke hat bei aller Mühe, die er aufwendet, und bei allen historischen Licenzen, die er sich gestattet, mich nicht vermocht, obigen Schlußsatz anders zu fassen. Er wußte auch nicht Eine Stelle aufzutreiben, in welcher die Incarnation des wirklich Göttlichen vor Christus gelehrt wäre, selbst wenn wir seine Beweise für das Alter der religiösen Vorstellungen der Juden für stichhaltiger ansehen könnten, als

Im Bisherigen haben wir erwogen, wie weit die alttestamentliche und jüdische Betrachtungsweise des Verhältnisses Gottes zur Welt, also auf dem Wege von oben nach unten dem N. T. entgegen komme. Es bleibt noch der umgekehrte Weg zu betrachten übrig, der anthropologische, um zu sehen, wie der Begriff des Menschen dem Begriffe des Gottmenschen sich zubilde. Der hebräische Volksgeist entwirft sich in den gottbegeisterten Propheten ein Ideal des Menschen, und sucht in diesem die Ausgleichung und Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen. Das Ideal ist der Knecht Gottes, d. h. dasjenige Subjekt, in welchem die alttestamentliche Rechtschaffenheit, Zedaka sich so darstellt, daß es der vollkommene Diener Gottes ist, d. h. vollkommenen Gottesdienst thut, in

---

das deutsche Publikum sie finden dürfte. Ueberhaupt scheint mir gegen alle Versuche, aus dem Judenthum die Grundidee des Christenthums abzuleiten, eine sehr mißliche und auch von Gfrörer nicht überwundene Instanz das zu bilden, daß unleugbar in den ersten Jahrhunderten vom Judenthum und judaisirenden Christen eine ununterbrochene Kette von Angriffen gegen die Gottheit Christi ausgeht, während die Heidenchristen und die hellenisch Gebildeten überhaupt weniger Anstoß an jener Lehre nahmen. Und so dürfte wohl das Zeugniß des Justinus ~~was~~ c. Tryph. unüberwältigt feststehen, dem insbesondere Origenes beistimmt, daß die Juden sagen: *και γαρ παντες ἡμεις τον χριστον ἀνθρωπον ἐξ ἀνθρωπων προσδοκωμεν γενησεσθαι, και τον Ἠλιαν χρισαι αὐτον ἐλθοντα.* Nur durch Zuhülfnahme eingedrungener hellenischer und überhaupt heidnischer Elemente könnte er hoffen, die Idee von einem menschwerdenden Gott auf dem jüdischen Gebiete zu finden. Aber der Gewinn, der ihm auf diesem Wege (den er auch nicht ganz verschmäht) zugehen könnte, geht wieder mehr als verloren, sofern die angebliche Zähigkeit der jüdischen Tradition, die ihm eine Hauptgrundlage für den Beweis des Alters der dargestellten religiösen Vorstellungen der Juden bildet, durch jenes in der That auch für den historischen Sinn unleugbare Eindringen fremder Elemente in die Denkweise der Juden mehr als gefährdet ist. — Uebrigens reicht die Berufung auf das Heidnische nach dem Obigen gleichfalls in keiner Weise zu, um auch nur die Originalität der wahren Idee des Gottmenschen dem Christenthume

Gehorsam und Frömmigkeit. Wenn man nun auch nach Nitzsch's feiner Bemerkung sagen kann, daß das A. T. nicht blos einen δουλος erkennt, sondern auch ein näheres Verhältniß zu Gott realisirt sieht, z. B. in Mose, der daher später auch θεραπων zu heißen scheint, ja daß es sich erhebt bis zu dem οἰκονομος, der ein Vertrauter des Herrn ist als Haushalter über das Seine, so ist doch noch ein weiter Weg von hier zum neutestamentlichen Gottessohn. Zwar kommt im A. T. dieß Wort nicht selten vor, im theokratischen Sinne angewendet auf eine moralische oder eine einzelne Persönlichkeit: so Jer. XXXI., 20. „Ist nicht Ephraim mein theurer Sohn und mein trautes Kind?" Hos. XI., 1: „Da Israel jung war, hatte ich ihn lieb, und rief ihn, meinen Sohn, aus Aegypten."

---

zu rauben. Es verhält sich die Philosophie hier ganz so, wie überhaupt, daß sie nämlich so wenig die Macht als die Pflicht hat, die Realität zu anticipiren, wohl aber das eine und das andere, um sie zu begreifen. Die hellenische Religion hat in ihren Göttern nicht das wahrhaft Göttliche, was in Christus geschaut wird; und die heidnische Philosophie bringt zwar das Absolute zum Bewußtseyn, aber sie findet damit die Menschwerdung Gottes eben so sehr im Widerspruch, als sie dem Juden unglaublich scheint. Die Vermischung des Hellenischen und Hebräischen im alexandrinischen und hellenischen Judenthum, die allerdings auch nach Palästina sich hinzieht, hat zwar dazu dienen müssen, der Ausbildung der alttestamentlichen Idee der Chochma zu Hülfe zu kommen, und dadurch den metaphysischen Gegensatz zwischen Gott und Welt zu erweichen; und wir dürfen annehmen, daß dieß mit bestimmt war, zur Vorbereitung der Menschwerdung Gottes in Christus zu dienen. Aber auch so kommt das Judenthum nicht über das Dilemma hinaus, daß das offenbarende Princip entweder persönlich gedacht wird, aber dann nicht mehr wahrhaft göttlich, sondern geschöpflich, als Erzengel, Adam, Messias u. dgl.; oder aber zwar göttlich, aber dann so sehr ins Universelle verschwimmend, daß seine Incarnation in Einem Individuum undenkbar bleibt, und daß es auch immer wieder mit dem αὐτοθεος, der sich nicht incarniren, ja nicht einmal unmittelbar offenbaren kann, zusammenfällt. Und von dem Allem macht auch Philo keine Ausnahme. Auch er kennt keine Menschwerdung Gottes.

cf. Jes. XLIX., 15. und ähnlich Ps. II., 7. von Einem Subjekt. Aber das Metaphysische, die Wesenseinheit dieses בֶּן־יְהוָה mit Gott ist selbst aus der letzten Stelle nicht befriedigend zu erweisen. Dagegen koncentrirt sich allerdings der עֶבֶד־יְהוָה immer mehr zu Einer hohen Persönlichkeit, in welchem die zerstreuten Vorzüge aller Knechte Gottes in Israel zusammengeschaut werden. Er ist nicht blos moralische Person, identisch mit Israel gegenüber von den Heiden, oder mit dem Prophetenstand, gegenüber von dem geistverlassenen Israel, sondern der Knecht Gottes. Ja auch das dreifache theokratische Amt, Königthum, Hohepriesterthum und Prophetenthum, was in keiner gewöhnlichen Menschenhand vereinigt seyn durfte, wird in dem Davidssohn zusammengeschaut, und hierin vollendet sich das Bild des Messias.

Aber auch so wird nicht hinausgegangen über das theokratische Ideal des Knechtes Gottes. Zwar liegt es in der Natur der Sache, daß das menschliche Ideal in seinen Prädikaten zuweilen in ein höheres Gebiet übergreift. Wenn die Inspiration, die in dem Propheten gedacht ist, in ganz vollkommener Weise gedacht wird, so kann sie nicht mehr blos unter die Form der Einwirkung von außen gestellt werden; diese geht vielmehr dann von selbst über in das wesentliche Seyn und Wohnen Gottes im Propheten; die Prärogative königlicher Macht gehn in ihrer Vollständigkeit gedacht über in die göttlichen Prädikate ewiger und allumfassender Herrschaft; und endlich die Idee des vollkommenen Hohenpriesters führt auf eine nicht blos symbolische, sondern wirkungskräftige, reale Stellvertretung, was abermals die Grenzen des Menschen als eines Einzelnen, der sich zu den Andern nur als Bruder verhält, übersteigt.* — Wenn es endlich Dan. VII., 13. heißt: ich sah (Einen) wie eines Menschen Sohn mit den Wolken des Himmels kommend, zu dem Alten der Tage; der gab ihm Gewalt, Ehre und Reich u. s. w., so ist zwar die Verklärung des Menschlichen zu hoher Majestät in dem

* Vgl. Jes. IX., 6. 7; XLII., 1; LIII. cll. Ps. XLIX., 8. 9.

Gesichte geschaut: denn wäre nur die Gestalt die menschliche gewesen, so würde Daniel wohl gesetzt haben: „einen Engel." Allein nicht das Menschliche überhaupt, sondern nur Israel scheint nach V. 27. unter dem Menschensohne verstanden, so daß, wie bei dem „Knecht Gottes," erst allmälig und durch die Geschichte die moralische Persönlichkeit zu einer wirklichen wurde. Und so ist auch von dieser Seite das Resultat: daß es dem alttestamentlichen Standpunkte unmöglich war, auszusagen, ein Mensch sey Gott, oder Gottes Sohn in einem nicht blos figürlichen, sondern im wirklichen, metaphysischen Sinne.

Wäre nun bei den alttestamentlichen Ideen die Wirklichkeit stehen geblieben, so wäre, von oben herab betrachtet, der Begriff der Offenbarung Gottes unvollendet geblieben, die σοφια hätte keine sichere, bleibende Stätte gefunden, von unten herauf angesehen, wäre das alttestamentliche Ideal selbst nicht vollendet. Der sich offenbarende Gott oder Logos und der Begriff des Menschen verhalten sich so zu einander, daß einer nur durch den andern seine vollkommene Wirklichkeit und Wahrheit erreicht, d. h. nur indem die herablassende Gnade Gottes Menschwerdung des Logos ist, ist dieser der absolute Offenbarer Gottes; und nur indem ein Mensch ist, der zugleich der Logos ist, ist die ganze Idee des Menschen realisirt. Liegt hierin der Grund, warum die ganze alttestamentliche Denkweise erst in der Idee des Gottmenschen zu ihrer Wahrheit kommt, daß also auch diese Religion wie die paganischen, dieser Idee zustrebt, so liegt nicht minder in dem Obigen der Erweis, daß diese Idee auf hebräischem und jüdischem Boden so wenig vorkam, als auf heidnischem.

Und so wird uns bei dem Rückblick auf die ganze vorchristliche Religionsgeschichte diese zwar zur **Praeparatio evangelica** im großartigsten Sinne, und dient zum Beweise, daß das Christenthum das ausspricht, was alle Religionen suchen, daß es das Wahre des Heidenthums und Judenthums in sich zusammenfaßt; aber nicht minder auch zum Beweise, daß nicht ausserhalb, sondern innerhalb des Christenthums selbst die Idee des Gottmenschen muß aufgegangen seyn, die

das Christenthum so eigenthümlich charakterisirt. Dem Christenthum ist jene Idee ursprünglich und wesentlich.

So gewiß nun jede ächt geschichtliche Untersuchung immer wieder auf das Resultat getrieben wird, daß der Stifter unserer Religion durch das ihm eigenthümliche Selbstbewußtseyn und durch das Aussprechen desselben die Ursache muß gewesen seyn, daß die christliche Idee des Gottmenschen sowohl im menschlichen Bewußtseyn aufging, als auf Ihn übergetragen wurde: so wäre doch die Meinung voreilig, daß es von jeher ein konstitutives Moment christlicher Lehre gewesen sey, Christo alles das ausdrücklich und bewußt zuzuschreiben, ohne welches der Begriff der Gottmenschheit nach seiner Wahrheit und nach seinem ganzen Inhalt nicht gedacht werden kann. Eine solche Meinung wäre ganz und gar im Widerspruche mit dem Bild, das wir uns insbesondere von den ersten Jahrhunderten zu machen haben, wo eine sehr ansehnliche Parthie von Christen noch keineswegs Christo alles zuschrieb, was zum Begriffe der vollen Gottheit gehört, ja wo die Kirche selbst weder von dieser, noch von der Menschheit alles dasjenige aussagte, was zu ihrem beiderseitigen Begriffe gehört: eine solche Meinung würde aber auch einen Mangel an Einsicht davon beurkunden, wie der Geist in religiösen Dingen allmälig zum Bewußtseyn kommt.

Die Kirche hat die christliche Wahrheit anfangs zwar schon in ihrer Totalität, aber nicht in entfalteter Weise in sich. So vermag sie nicht in scharf bestimmter dialektischer Weise alsbald den Inhalt des Glaubens, den sie in sich beschlossen trägt, vollständig nach allen Theilen auseinander zu breiten, sondern bleibt bei Aussagen stehen, wie sie das unmittelbare Bedürfniß verlangt, daher sie möglicher Weise einer spätern Zeit ungenügend und der Ergänzung bedürftig erscheinen. Darum aber entbehrt sie doch nicht eines sie sicher leitenden Taktes, um das dem Glauben Feindselige zu erkennen und auszuscheiden. Wie in Beziehung auf das sittliche Gebiet das Gewissen zwar nicht so leicht und sicher in jedem Augenblicke

weiß, wie die sittliche Aufgabe positiv zu lösen sey, dagegen aber auch ein auf diesem Gebiete minder Schöpferischer mit sicherem Takt das Böse als solches zu erkennen weiß, so gibt es auch ein Gewissen des Glaubens, und dieses trügte um so weniger, je mehr die Kirche noch in der concentrirten Innigkeit des Anfangs stand und je unmittelbarer die aufgeworfenen Fragen den Mittelpunkt des Christenthums betrafen. Daher jene wunderbare Klarheit und Sicherheit in den kirchlichen Entscheidungen der ersten Jahrhunderte, daher die geistige Gewalt, welche diesen Entscheidungen freiwillig nach so vielen Jahrhunderten zugestanden wird. Bei diesem Stand der Sache darf es uns nicht befremden, daß die Kirche, wenn sie durch unchristliche Sätze veranlaßt war, entweder blos dieselbe zu verwerfen, oder auch die positive christliche Wahrheit ihnen entgegen zu stellen, hiebei keineswegs das Bewußtseyn haben konnte, etwas im strengen Sinne Neues zu setzen; vielmehr blos die Wahrheit zu erhalten und sprechen zu lassen, die sie stets in sich trug. * Die spätere Betrachtung berichtigt dieß nun freilich in der Art, daß sie erkennt, wie der christliche Geist nur Moment für Moment hervorarbeitet, und also die bestimmte und bewußte Hervorhebung aller einzelnen Momente allerdings neu ist; aber wir würden auf der andern Seite auch sehr fehlgreifen, wenn wir, jenes ursprüngliche Eingepflanztseyn der Wahrheit nach ihrer Totalität — (wenn schon noch in unmittelbarer oder relativ unbewußter Form) — übersehend, uns nur daran halten wollten, daß doch die einzelnen Artikel des Glaubens nur allmälig zu Stande kommen oder kirchliche Geltung erhalten. Wer das Letztere thun und

---

* Wenn die alte Kirche, nachdem die treffende und ihr gleichsam aus der Seele gesprochene Bestimmung einer Häresie gegenüber von einem Kirchenlehrer gefunden war, dieß so ausdrückte: Dieser Lehrer habe nicht als der Erste das gesagt, sondern την της ἐκκλησιας μυστικην ἑρμηνευσαι παραδοσιν, so ist darin das Obige im Wesentlichen richtig damit bezeichnet. Die Kirchenlehrer sind nicht Verfertiger der Dogmen, sondern Hermeneuten, oder der Mund der Kirche.

daraus die Zufälligkeit der einzelnen Lehrbestimmungen, ihren rein menschlichen Ursprung oder gar ihre Unwahrheit erweisen wollte, der würde eine ähnliche Unkenntniß von der organisirenden, plastischen Kraft eines neuen Princips, dergleichen das Christenthum ist, verrathen, einen ähnlichen Mangel an tieferem geschichtlichen Blick, wie derjenige, der umgekehrt das Christenthum selbst durch vorchristliche Parallelen begriffen zu haben glaubte.

Wir setzen dieß, mit direkter Beziehung auf unser Dogma, näher auseinander.

Der Grund des allgemeinen Triebs, Christum zu verherrlichen, der auch in der jüdisch-christlichen (petrinischen) Richtung deutlich genug ist, und der nicht bälder ruht, bis ihm in dem Ausspruch der ὁμοουσια des Sohnes mit dem Vater ein Genüge geschieht, ist im Wesen des Christenthums selbst gegründet. Die Erscheinung, daß auch streng jüdisch gebildete Männer, wie Paulus, in ihren Schriften Christo so hohe, göttliche Prädikate geben, welche mit dem streng jüdischen Monotheismus im vollsten Widerspruch stehen, bleibt unbegreiflich, wenn wir nicht eine gewaltige und totale Umänderung ihrer religiösen Anschauung voraussetzen, durch welche sie in ein ganz neues Element des Denkens und Lebens versetzt waren. Es fehlte zwar von Anfaug an auch nicht an einer objektiven Lehre über das Wesen Christi. Seine Aussagen von sich wurden fortgepflanzt. Aber zur wahren, geistigen Aneignung dieser Lehre kam es auf erst folgendem Wege. Das Christenthum hatten sie erfahren als eine göttliche Geschichte ihres Innern, in Christo hatten sie den Zugang zu Gott, in dem Sohne den Vater gefunden. In dieser innersten, gewissesten Thatsache ihres Selbstbewußtseyns lag für sie der Trieb und die Nothwendigkeit, die Person Christi, als des Stifters dieses ihres neuen Lebens, in die innigste, lebendigste Beziehung zum Vater zu setzen. * Darin waren alle Christen

* Baumgarten Crusius, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte II., 1030. Man muß zweierlei als geschichtliche Thatsache

eins; aber ungleich waren sich sowohl die ersten Verkündiger des Christenthums, als die folgenden Zeiten in dem Maaße der Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Gott und Christus. Auſſer dem verschiedenen Maaße des individuellen Triebes und der natürlichen Anlage zur christlichen Gnosis mußten bei den Aposteln noch besonders die äussern Schicksale und Verhältnisse von Bedeutung werden, durch welche der christliche Geist der einen universeller gebildet (wie bei Paulus und Johannes), durch welche es aber auch den andern schwerer werden konnte, schnell, und abgelöst von den Fesseln der väterlichen Denkweise in freier, christlicher Erkenntniß voranzuschreiten. Daher die einen schon specieller das Verhältniß Christi zu Gott entwickeln, die andern aber nicht.

Das Christenthum trat nicht auf in festgefaßten dogmatischen Formeln; sondern als eine geistige Kraft; die Lehre konsolidirte sich erst durch die Angriffe. Ein göttliches Leben war der Menschheit ins Herz gepflanzt, und dem christlichen

---

anerkennen, daß der Ursprung des Glaubens an die Gottheit Christi weit weniger in vorhandenen Zeugnissen oder Meinungen, als in einem tiefen und erhabenen Gefühle gelegen war, hervorgegangen aus der Anschauung dessen, was Christus gewesen war, was er gethan hatte, und — fortwährend in der Gemeine und in den Seelen der Seinen schaffte. Dann, daß eben darum dieser Glaube von allen Apotheosen des Heidenthums, und überhaupt von dem, was dem Polytheismus angehörte, durchaus nicht abgehangen habe. In der Note ebendas.: „Was vorhandene Meinungen anlangt, so muß man wenigstens festhalten, daß es keine jüdischen gewesen seyen, welche diese Lehre veranlaßt oder gefördert haben." Es wird sofort die obige Stelle (S. 24) bei Justinus c. Tryph. c. 48, angeführt. — Nur muß darnach, so wie nach dem Obigen, auf seine beschränkte Wahrheit in Beziehung auf Christologie reducirt werden, was er S. 1129 sagt: „es bot nicht einmal im jüdischen, und am allerwenigsten im heidnischen Sprachgebrauch irgend eine Schwierigkeit dar, Göttliches und Menschliches in Einem Wesen und Leben vereinigt darzustellen." Denn dasjenige Göttliche, was dem christlichen Bewußtseyn genügte, vermochte weder die heidnische noch die jüdische Denkweise einem Menschen zuzuschreiben.

Geiste blieb es überlassen, sich darüber und über das Wesen des Stifters dieses Lebens genauer zu verständigen. Es kann also wohl zugegeben werden, daß nicht zu allen Zeiten die Lehre von Christi Gottheit als das konstitutive Element des Christenthums erkannt worden sey:* nur folgt daraus nicht, daß diese Lehre falsch sey, und nicht im Fortgange der Entwicklung als das Wesen des Christenthums habe nothwendig erkannt werden müssen.

Diese Entwicklung aber mußte, nachdem das Christenthum in die Mitte des Judenthums und Hellenismus hinein gestellt war, den Gang nehmen, daß es, bei dem Versuche der Verständigung über sich, Analoges aus beiden zu Hilfe nahm; und so wenig, wie wir sahen, sein Ursprung aus einem von beiden erklärbar ist, so kleidet sich doch das christliche Denken nothwendig zuerst in die vorgefundenen, antiken Formen; aber nur versuchsweise. An das Judenthum schließt sich z. B. die Idee des Urpropheten und Urmenschen an in der ebjonitischen Richtung — an den Hellenismus die Logoslehre, welche in den ersten Jahrhunderten mehr die platonisch-alexandrinische, als die johanneische Form hatte. Der Einseitigkeit des jüdischen Elementes hielt das entgegengesetzte hellenische das Gegengewicht, und umgekehrt. Wie aber die Geister, je nach ihrer Bildung, sich mehr der jüdischen oder hellenischen Auffassungsweise der Person Christi mit Liebe zuwandten, so entstanden Differenzen, in welchen nicht blos der Reichthum des Christenthums sich auslegte, sondern in deren Kampf auch das jüdische und hellenische Element sich gegenseitig immer inniger durchdrangen, getrieben durch das beiden eingepflanzte christliche Prinzip, das als die gemeinschaftliche höhere Einheit beider dadurch sich erwies, daß es in unaufhörlichem Wechselspiel beide sich immer wieder durch einander integriren ließ. Und dieses ist nur die andere Seite des Obigen; und

---

* Die Schriften des Apostels Paulus und Johannes bekamen bekanntlich wegen der noch vorherrschenden Macht der mündlichen Tradition erst spät einen nachweislichen großen Einfluß.

beides ist zusammen zu setzen, daß das Wesen des Christenthums weder aus dem Heidenthum, noch dem Hebraismus erklärbar ist, und daß es andererseits nur beide zu ihrer Wahrheit bringt. Es kann nicht aus ihnen stammen, weil es eine beiden widersprechende That, auch nicht blos eine solche Lehre ist, dergleichen eine der hellenische und jüdische Geist in wechselseitiger Durchdringung finden konnten; andererseits aber stellt es nur den wahren Gehalt beider Religionen in höherer Einheit verwirklicht dar in der Person des Gottmenschen. Das Judenthum war groß durch die Idee des absoluten, persönlichen Gottes; das größte im Heidenthum ist die Idee der innigsten Nähe und Inwohnung des göttlichen Lebens in freier menschlicher Form; beides zusammen, in höherer Einheit, war die Idee des persönlichen Seyns Gottes in Christus. Nach der Anschauungsweise des Heidenthums für sich wäre das göttliche, allein absolute, unpersönlich über den Göttern schwebende Wesen, wenn es je zur Offenbarung hätte kommen können, erst in Christo zu einer Persönlichkeit gelangt, die es vorher nicht gehabt hätte; das aber wäre Theogonie durch die Form menschlichen Lebens, menschlicher That gewesen.* Das Judenthum hatte zu seiner Grundlage nicht ein Dunkles, Selbstloses, keine leere Substanz, sondern ein Subjekt, eine Persönlichkeit: aber seinem Monotheismus für sich erscheint die Menschwerdung Gottes als Gotteslästerung.

Das Christenthum aber ist die Wahrheit von beiden; es sieht in der Persönlichkeit Christi sowohl einen Menschen, der Gott, als einen Gott, der Mensch ist: es sieht in ihm mit Einem sowohl die Wahrheit der hellenischen Apotheose der menschlichen Natur, als die vollendetste Herablassung Gottes, welches die orientalische Grundanschauung ist. Allein es bedurfte sehr langer und manchfacher Kämpfe, bis das christliche

* Man denke an den Gnosticismus, der das christliche Bewußtseyn so tief verletzte, weil es einen freien, persönlichen Gott aller Endlichkeit, allem Werden voraussetzt.

Princip jene Durchdringung des helleniſchen und jüdiſchen Princips durcheinander dahin gefördert hatte, daß es ſeine wahre Geſtalt für das Bewußtſeyn gehabt hätte; ja wir werden ſehen, daß dieſe Arbeit noch nicht vollendet iſt.

Und nun zur Geſchichte dieſes Dogmas näher hinzutretend, theilt ſich uns dieſelbe in folgende Perioden:

I. Die Periode der Feſtſetzung der weſentlichen Elemente der Perſon Chriſti nach der göttlichen und menſchlichen Seite. Vorausgeſetzte oder unmittelbare **unio personalis.**

II. Periode des einſeitigen Hervorkehrens der göttlichen oder menſchlichen Seite in der **unio.**

   A. Epoche der einſeitigen Hervorhebung des Göttlichen;

   B. Epoche der einſeitigen Hervorhebung des Menſchlichen in Chriſto.

III. Die Zeit der Verſuche, das Göttliche und das Menſchliche als gleichberechtigt, in Einheit zu betrachten.

Die erste Periode

umfaßt die Zeit bis 381. Nachdem in Nicäa 325 die wahre Gottheit Christi ausgesprochen war, geschah für seine Menschheit dasselbe zu Konstantinopel 381.

Erste Abtheilung.

In dem Geschäfte, die Person Christi sich begrifflich nahe zu bringen, in welcher alle irgend ein besonders nahes Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen sahen, war das Erste, sich die Elemente dieser Person zu denken; und Judenthum und Heidenthum reichten ihre geläufigen Begriffe dar, um für das Große und Göttliche, was das Gefühl, das christliche Bewußtseyn von Christo aussagte, den entsprechenden Ausdruck zu finden. Nun haben wir oben gesehen, daß die gemeinsame Grundansicht des Heidenthums und Judenthums über das Verhältniß des Absoluten, Göttlichen zum Menschlichen von der Art war, daß sie ihrem Wesen nach für absolut verschieden, für so weit auseinander stehend galten, als Himmel und Erde, absolut Unendliches und absolut Endliches. Die hellenische Religion endete in einem philosophischen Idealismus, das Judenthum, seit Gott nicht mehr mit seinem Volke sprach, in einem todten Realismus, zum Theil Materialismus. Nun kam das Christenthum, machte als eine göttliche Thatsache, in der Person Jesu von Nazareth geschehen, sich geltend. Beides, Göttliches und Menschliches, in innigster Verbindung sich zu denken, trieb das Christenthum an nach seinem Wesen, das nun zuerst im Allgemeinen ins Bewußtseyn zu treten hatte. Aber Heidenthum und Judenthum finden es unglaublich, daß das wahrhaft Göttliche und Menschliche in Einem soll zusammen seyn; und ebenso

die Bekenner des Christenthums, die von dem einen oder andern in ihrer Denkweise noch bestimmt sind, und so kommen diese dazu, das Menschliche entweder, oder das Göttliche im strengen Sinne überhaupt auf die Person Christi nicht anwenden zu wollen, damit das nach ihrer gemeinschaftlichen Voraussetzung Unvereinbare, ja kaum der gegenseitigen Berührung Fähige nicht zusammen zu denken sey. Also das Eine wird dem andern aufgeopfert, die Aufgabe so zu sagen von vorne desavouirt, Göttliches und Menschliches in Einheit zu denken. Und je nachdem das eine Glied des Gegensatzes, oder das andere premirt wird, entsteht eine Christologie ohne Menschliches, oder ohne Göttliches, eine doketische, oder eine ebjonitische. Der Gegensatz des Ebjonismus und Doketismus ist es, den gleichsam die ausserchristliche Welt gleich von Anfang dem Christenthum entgegenstellt, um dasselbe bei sich festzuhalten. — Aber wie diese schon unter einander sich verklagen und der Unwahrheit zeihen, so sucht die Kirche die Momente der Wahrheit zusammen zu fassen, welche von jenen vereinzelt festgehalten werden, und erweist sich dadurch als die höhere Wahrheit beider. Der Doketismus ist dem Ebjonismus gegenüber ein sehr gewaltiger Zeuge von dem tiefen und wunderbaren Eindruck der Göttlichkeit, den das neue christliche Prinzip bei seiner Erscheinung auf die Menschheit gemacht haben muß, ein Eindruck, der auch nicht von ferne damit erschöpfend bezeichnet ist, was der Ebjonismus von einem neuen, großen und heiligen Propheten, der aufgestanden sey, auszusagen weiß. Und dennoch ist andererseits der Ebjonismus selbst in seinem Mangel an idealer Richtung, durch sein starres Festhalten dessen, was jener verflüchtigte, nämlich der menschlichen Erscheinung Christi, ein starker Zeuge für die historische Seite des Christenthums: deutete also den historischen Anknüpfungspunkt an, ohne welchen selbst dem hochfliegendsten Gnosticismus die Neuheit und Ursprünglichkeit des Christenthums gegenüber von den vorchristlichen Religionen wiederum in eine leere oder vage Allgemeinheit entschwinden mußte.

Obgleich aber so diese beiden Extreme sich gegenseitig anklagen, so vermag doch weder der Ebjonismus mit dem Doketismus fertig zu werden, noch umgekehrt. Und dieß einmal darum, weil, wie wir so eben sahen, jeder gegen den andern ebenso Recht wie Unrecht hat, aber auch, blicken wir tiefer, noch aus einem andern Grunde. Sie stehen im Wesentlichen auf gleichem Boden,* und schlagen daher einer in den andern über.

a) So verschieden der Doketismus von dem Ebjonismus ist, so beurkundet sich doch ihre Verwandtschaft, ja ihre wesentliche Identität in Beziehung auf Christologie darin, daß die consequenteste Ausbildung der gnostischen Christologie, die des Basilides, Jesu wahre Menschheit zuschrieb, aber den Aeon Christus nur äusserlich über diesem Menschen schweben, sich mit ihm gar nicht verbinden ließ: während die andern, Marcion namentlich und Valentin, auf halbem Wege stehen blieben, und durch das Phantasma eines Körpers, oder durch einen psychischen Leib den göttlichen Christus mit der Menschheit zu vermitteln suchten. Auf halbem Wege blieben sie stehen, weil sie eine nur äusserliche und nicht wahrhafte Verbindung der völligen Trennung vorzogen, welche durch ihren vorausgesetzten Begriff von dem Wesen des Göttlichen und Menschlichen gefordert und von Basilides vollzogen wurde. Diesem nun ist der wahre Erlöser der göttliche Geist, der nach seinem Wesen in keine Verbindung mit dem Menschen treten kann, sondern nur als unsichtbare Idee über demselben Jesu schwebt: der wirkliche Mensch Jesus steht nur gleichsam als das Symbol der nun beginnenden Erlösung durch den göttlichen Geist da.** Ist nun die völlige Unvereinbarkeit Gottes und eines Menschen ausgesprochen, und

* Dieß der innere Grund, warum es Gnostiker gibt, die sich an das Judenthum, und solche, die sich an das Heidenthum anschließen, so daß es zuweilen schwer wird, sie bestimmt zu classificiren.

** Vgl. die christliche Gnosis meines verehrten Collegen, Herrn Dr. Baur. 1835. S. 225.

fallen beide auseinander, so bleibt weder irgend ein Grund übrig, Jesu die wahre Menschheit abzusprechen; vielmehr ist dem Doketismus das Aussprechen der wirklichen aber puren Menschheit Jesu, über welchem Christus nur schwebt, das letzte Siegel der Unvereinbarkeit beider Begriffe; noch aber bleibt auch andererseits eine Möglichkeit übrig, daß diesem Menschen Jesus die Gottheit irgend zukomme. Und so schlägt der Doketismus unmittelbar in den Ebjonismus um: Jesus ist bloßer Mensch, nicht Gottmensch: nicht seine Person, sondern nur der göttliche Geist ist das Erlösende.

b) Und eben so umgekehrt ist es der ebjonitischen Denkweise gar nicht zuwider, sich vom Doketismus ihren Antheil zu holen. Hat nämlich der Ebjonismus überhaupt nur noch christliche Färbung, so muß er eine mit Jesu in irgend welcher Beziehung stehende Erlösung statuiren. Diese nun kann er freilich nicht einem menschgewordenen Gott zuschreiben, wohl aber Gott an sich in seiner unbeschränkten, von der Endlichkeit unberührten Heiligkeit und Liebe. Und so kann er nicht blos mit der basilidischen Form des Gnosticismus sich befreunden, sondern auch mit andern, in welchen irgend eine äussere Jesum berührende Bezeichnung den Anbruch der Erlösung durch den göttlichen Geist der Welt andeutet. * So

* Wie Cerinth beweist. Auch die pseudoklementinischen Homilien können schon zum Theil hieher gezogen werden. III., 50. (ὁ Ἀδαμ χριστος) ἀπ' ἀρχης αἰωνος ἁμα τοις ὀνομασι μορφας ἀλλασσων, τον αἰωνα τρεχει (durchläuft die Weltzeit) μεχρις ὁτε ἰδιων χρονων τυχων, δια τους καματους θεου ἐλεει χρισθεις εἰς ἀει ἑξει την ἀναπαυσιν. Die wunderliche Vermischung des Doketismus und Ebjonismus, die hierin liegt, wird noch deutlicher durch die Stelle des Epiphanius Här. XXX.: die Ebioniten sagen, daß Christus ἀνωθεν μεν ὀντα, προ παντων δε κτισθεντα, πνευμα ὀντα, και ὑπερ ἀγγελους ὀντα, παντων τε κυριευοντα και χριστον λεγεσθαι, τον ἐκεισε δε αἰωνα κεκληρωσθαι, ἐρχεσθαι τε ἐνταυθα, ὁτε βουλεται, ὡς και ἐν τῳ Ἀδαμ ἠλθε και τοις πατριαρχαις ἐφαινετο, ἐνδυομενος το σωμα u. s. w. ὁ αὐτος ἐπ' ἐσχατων των ἡμερων ἠλθε, και αὐτο το σωμα του Ἀδαμ ἐνεδυσατο, και

schlagen Doketismus und Ebjonismus in einander um, so bald die wesentliche Grundlage, welche beiden gemeinsam ist, sich konsequent durchführt, nämlich die Voraussetzung einer ursprünglichen und wesentlichen Gegensätzlichkeit der Begriffe „Gott" und „Mensch." Dem christlichen Bewußtseyn genügten beide gleich wenig; beide ließen das Bedürfniß, in Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu wissen, gleich ungestillt, daher ihnen beiden der das Wesen der Sache aufs Tiefste bezeichnende Einwurf entgegen gehalten wurde: daß eben die Menschheit nicht erlöst wäre, wenn Gott nicht die Menschheit an sich genommen, und durch Ansichnehmen geheiligt hätte. Die Kirche, mehr von einem innern Takt und Bedürfniß als der vollen Einsicht geleitet, konnte zwar auch kein anschauliches Bild von Christus in sicheren Zügen entwerfen: aber sie wurde durch diese beiden dargestellten Extreme so weit gefördert, daß sie sich vorerst im Allgemeinen der Nothwendigkeit deutlich bewußt wurde, in dem Erlöser das Göttliche und wahrhaft Menschliche zugleich zu denken.

Hiemit aber war das Wesen des Göttlichen und des Menschlichen noch nicht in seinen einzelnen Momenten zum Bewußtseyn gekommen; dieß geschah nun in der übrigen Zeit der ersten Periode. Wobei wiederum immer die Häretiker dem christlichen Bewußtseyn den Anstoß gaben, seine zunächst blos substantielle Form in immer festere Begriffe so

---

ὠφθη ἀνθρωπος, και ἐσταυρωθη, και ἀνεστη, και ἀνηλθεν. Ein schon mehr als Einmal menschgewordener Christus muß etwas doketisch gedacht seyn, kann nie wahrhaft Mensch werden. In den Klementinen strebt der Ebjonismus über seine niedrige Gestalt schon hinaus, und sucht das höhere Prädikat der Präexistenz Christi in sich aufzunehmen: aber wenn das Präexistente, wie hier, nicht das wahrhaft Göttliche ist, so muß Doketismus eintreten, entweder in Beziehung auf die frühern Menschwerdungen, oder in Beziehung auf die letzte; konsequent aber in Beziehung auf beide. Daß die Klementinen, die sonst den doketischen Gnostikern entgegen traten, selbst wieder, wenn auch auf andere Weise, ins Doketische fallen, ist gewiß eine sehr lehrreiche Erscheinung.

zu faſſen, daß dadurch die in immer feinere und chriſtlichere Form ſich kleidenden Häreſien jüdiſcher und heidniſcher Art immer wieder überwunden und ausgeſchloſſen wurden.

1) Was zuerſt die höhere Natur in Chriſto betrifft, ſo war es nach Verwerfung der erſten gröbſten Form des Ebjonismus,* nach welcher in dem Menſchen Jeſus kein höheres Princip lebte, unmöglich, dieſe Häreſie auf kirchlichem Boden wieder geltend zu machen. Ein höheres, göttliches Princip mußte nun anerkannt werden; aber damit war noch nicht ausgeſchloſſen, daß nicht das Göttliche als bloße Kraft in Jeſu gewohnt habe: und dieſes Auswegs bemächtigte ſich nun die judaiſirende, für die Reinhaltung des Monotheismus beſorgte Richtung unter den Chriſten. So entſtand jene höhere Form des Ebjonismus, die wir in den Klementinen kennen gelernt haben, wornach die göttliche σοφια ihre Fülle κατα ἐκτασιν (Ausſtrahlung) ergoß in den Menſchen Jeſus, ſo daß in ihm das πνευμα θεοτητος war** und Jeſus der vollkommene ſündloſe Prophet iſt. Wie nun hier das göttliche Princip in Jeſu unperſönlich, blos als Kraft in ihm iſt, und die Menſchheit Jeſu die Perſönlichkeit darreicht, ſo auch der den Klementinen hierin ſehr ähnliche Paul von Samoſata. Auch er iſt Monarchianer; ſo viel er auch vom Logos redet, ſo iſt er ihm doch keine Hypoſtaſe in Gott, und indem er alſo ein Einwohnen dieſes Logos in dem Menſchen Jeſu zugibt, lehrt er damit doch nicht eine perſönliche Einwohnung Gottes; ſondern dieſer Menſch hat eigentlich die Perſönlichkeit, und es wohnt das Göttliche nur in der Form der Kraft, der ἐμπνευσις in ihm. So iſt die Verbindung des Göttlichen mit dem Menſchlichen in Chriſtus nur nach dem Typus der Prophetie, freilich in ihrer Steigerung gedacht. Ἀνθρωπος ἦν ὁ Ἰησους, καὶ ἐν

---

* Die Verwerfung geſchah durch die weitere Beſtimmung des Symbolum: Filium dei ex virgine natum. Vgl. Origen. de princ. I., 1.

** Vgl. chriſtliche Gnoſis S. 362.

αυτῳ ἐνεπνευσεν ἀνωθεν ὁ λογος· ὁ πατηρ γαρ ἁμα τῳ υἱῳ εἰς θεος· ὁ δε ἀνθρωπος κατωθεν το ἰδιον προσωπον ὑποφαινει, Jeſus war ihm ἀνθρωπος ψιλος. Aehnlich iſt ihm zum Theil die ſabellianiſche Richtung, welche nach ihrem Modalismus (ἀναπλασμος προσωπων ἀνυποστατος) auch keine göttliche Hypoſtaſe in Chriſtus denken, ſondern ſeine Perſönlichkeit nur in die Menſchheit ſetzen konnte.* Nur dadurch ſteht dieſe Anſicht dem Paul ferner, und der Kirche näher, daß nach ihr nicht blos eine einzelne göttliche Kraft, ſondern die ganze Subſtanz des göttlichen Weſens nach dem προσωπον des υἱος, alſo die Allkraft Gottes in der Form des Sohnes, ſich in Chriſtus niederließ.

Allein alle dieſe Formen, die höhere Natur Chriſti ſich zu denken, konnten darum dem chriſtlichen Bewußtſeyn nicht genügen, weil den innerſten Mittelpunkt, und die innerſte Macht das Ich, die Perſönlichkeit bildet. War nun dieſe blos eine gewöhnliche menſchliche, wie jene alle lehren mußten und lehrten (— beſonders entſchieden Paul: ἀνθρωπος κατωθεν, ψιλος —) ſo war der innerſte Mittelpunkt Chriſti der höhern Natur entblößt, nicht von ihr in Beſitz genommen, das innerſte Agens deſſelben war menſchlich, und die Einwohnung Gottes in ihm, ſtatt vollſtändig zu ſeyn, auf die niedrige Kategorie einer unperſönlichen Kraft gebracht, wodurch Chriſtus durchaus nicht ſpezifiſch von den Menſchen vor ihm, z. B. den Propheten, zu unterſcheiden war.

So kann es uns nicht unerwartet ſeyn, daß die chriſtliche Kirche im Lauf des dritten Jahrhunderts gegen die genannten Monarchianer immer einſtimmiger dahin ſich entſchied, daß das Höhere in Chriſtus als eine eigene Hypoſtaſe zu

---

* Daß die Menſchheit Chriſti auch ohne das Göttliche in ihm als perſönlich das Göttliche ſelbſt nur als einwohnend gedacht wurde, das folgt aus der ſabellianiſchen Lehre, daß die Emanation Gottes, welche ſich mit Chriſto verbunden hat, nur temporär mit ihm verbunden ſey, alſo ſpäter den Menſchen Jeſus, deſſen Fortdauer nicht geleugnet wurde, allein ließ.

fassen sey.* Dieses aber mußte weiter eine bedeutende Rückwirkung auf die Konstruction der Trinität üben, ja ihr die ganze Richtung geben. Hatte man nämlich das Göttliche in Christus als eine eigene Hypostase, Persönlichkeit gefaßt, sah man sich durch die Christologie genöthigt, an die Stelle der bisherigen, hypostatische Unterschiede in Gott nur schwebend festhaltenden Logoslehre mit Entschiedenheit die Wirklichkeit mehrerer göttlicher Hypostasen zu setzen, so war eben damit der Monotheismus aufs Aeusserste gefährdet, und es mußte auf Abhülfe gedacht werden.

Wie half sich nun die Kirche? Zunächst dadurch, daß sie zwar fest blieb an dem erkannten Satz: die höhere Natur wohnte auf hypostatische, persönliche Weise in Christus, womit die Unpersönlichkeit menschlicher Natur gegeben war; denn auch dieser noch Persönlichkeit zu lassen, wäre ihr von ihrem Standpunkt aus so viel gewesen, als den Einen Christus in zwei Personen zu zertheilen: aber, um nicht die Idee des Monotheismus aufzugeben, subordinirte sie die Hypostase des Sohnes dem Vater. Damit war dann auch erst die Möglichkeit gegeben, die eigene Hypostase des Sohns bestimmter von der des Vaters zu unterscheiden. Und nicht etwa Einzelne, oder Häretiker, setzten diese Subordination, sondern die angesehensten Kirchenlehrer dieser Zeit bis um 270, z. B. Tertullian, Clemens, Origenes, Dionysius von Alexandrien und viele Andere. Diese Subordination nun könnte als eine rückgängige Bewegung in der Ausbildung der Lehre von der Gottheit Christi erscheinen, in so fern wahre Gottheit ihm dadurch abgesprochen war. Und dieß müßte uns nach dem ganzen Geist jener Zeit unbegreiflich seyn, wenn wir nicht einerseits oben schon den Schlüssel zu dieser Erscheinung gefunden und eingesehen hätten, daß sich die Kirche jener Richtung der Klementinen, des Paul von Samosata und des

* Daß die wahre Persönlichkeit und das eigentliche Princip der Person des Gottmenschen in der göttlichen Natur liege, sprach schon Hippolytus aus in seiner Schrift gegen den Noet: ἐν λογῳ την συσασιν ἐχει ἡ σαρξ (χριστ.)

Sabellius anders nicht erwehren konnte, als durch das Aussprechen der Persönlichkeit der höhern Natur in Christus, andrerseits aber auch uns überzeugen könnten, daß die Subordination des Sohnes nicht als Herabsetzung Christi, sondern nur als Auskunftsmittel gegen monarchianische Vorwürfe ersonnen war, denen die Kirche zur Zeit anders noch nicht auszubeugen wußte. Daß die Subordination des Sohns der Kirche keine andere Bedeutung hatte, als bei der Hypostasirung des Sohns auch den Monotheismus zu garantiren, das zeigt sich im Verlaufe der Geschichte, indem nicht blos alle hohen Prädikate, welche vom Sohn unbeschadet des Monotheismus ausgesagt werden mochten, begierig ergriffen wurden, wie die von Origenes ausgesprochene ewige Zeugung des Sohnes: sondern auch alsbald und mit Entschiedenheit von der Subordination des Sohnes abgelassen wurde, so bald sich ein anderer Ausweg darzubieten schien, ohne Zerstörung des Monotheismus Christo wahrhafte Gottheit zuzuschreiben.

Zu diesem Auswege machte Origenes* durch den genannten Satz von der ewigen Zeugung des Sohns Bahn. In seinem Systeme selbst bildete diese Lehre mit der Subordination des Sohns keinen Widerspruch: denn so wenig die ewige Schöpfung, die er lehrte, der Abhängigkeit der Welt von Gott zu nahe tritt, so wenig die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes seiner Subordination. Anders aber gestaltete sich die Sache im Bewußtseyn der Kirche, welche die ewige Zeugung des Sohnes von ihm annahm, seine ewige Schöpfung aber verwarf, weil sie dem Begriff der Abhängigkeit der Welt von Gott zu widersprechen schien. In ihrem Sinn war die Annahme der ewigen Zeugung des Sohnes die Annahme seiner wesentlichen Gottgleichheit, und die Subordination damit aufgehoben. Das sieht man im

---

* Vgl. die trefflich und fleißig gearbeitete Schrift: Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts von G. Thomasius. 1837.

Einzelnen schon aus der Entscheidung, welche der römische Dionysius gegen den oben erwähnten alexandrinischen gab, als dieser, ein Schüler des Origenes, im Streit mit den Sabellianern, und um ihnen den wesentlichen Unterschied der Hypostase des Sohnes und des Vaters darzulegen, sich dahin fortreißen ließ, die Subordination des Sohnes in der Form auszusprechen, daß er ein ποιημα, κτισμα des Vaters sey. Wir werden freilich sagen müssen, daß er nur eine nothwendige Consequenz aussprach, wenn er ein Gott subordinirtes Wesen auch in seiner Entstehung von Gott abhängig machte: aber als diese Consequenz ausgesprochen war, so erkannte sich darin das christliche Bewußtseyn so wenig, daß es mit ihr auch den Satz, aus dem sie nothwendig floß, nämlich den von der Subordination des Sohnes, aufzugeben sich geneigt bezeugte.*

Doch war dieses mehr eine vereinzelte, wenn schon charakteristische Erscheinung. Zum vollen und klaren Bewußtseyn darüber, was das bedeute, den Sohn dem Vater zu subordiniren, sollte die Kirche erst durch Arius und seine Anhänger kommen, welche in scharfer Dialektik die Consequenzen der bis dahin noch nicht kirchlich verworfenen Subordinationslehre zogen.

Arius konnte sich zwar für seine Ansicht von der Subordination des Sohnes mit Recht auf die frühere Kirchenlehre berufen: allein etwas Anderes ist es, den höchsten Ausdruck von einer Idee nicht gebrauchen, weil er noch nicht gefunden ist, etwas Anderes, ihn abweisen, nachdem er gefunden ist. Das Erstere that die Kirche, da sie Christum subordinirte, das Letztere Arius: und verrieth dadurch die Neigung, niedriger von Christus zu denken. Ohnehin subordinirte er nicht blos überhaupt den Sohn, sondern leugnete

* Nämlich nicht blos Dionysius von Rom sprach die Einheit des Sohnes mit dem Vater aus, sondern auch der nun zum Bewußtseyn über seine Reden gebrachte Dionysius von Alexandrien bekannte, daß er den Sinn des Wortes ὁμοουσιος nicht verwerfe.

auch sein ewiges Hervorgehen aus dem Vater, was schon lange kirchlicher Glaube war. Damit hatte er aber schon Christus zum Geschöpf gemacht: und mochte er auch dieses Geschöpf ein ἀτρεπτον, ἀναλλοιωτον nennen, mit Ueberzeugung oder ohne sie — sein Satz: ἠν ποτε, ὁτε οὐκ ἠν, auch in der milden Fassung προ αἰωνων θεληματι και ββλῃ ὑπεση (sc. θεϐ) beraubte das göttliche Princip in Christus der wahrhaften Göttlichkeit; und stellte es mehr oder minder den jüdischen Engeln oder den hellenischen Göttern gleich. War aber in Christus nicht das wahrhaft Göttliche, sondern nur ein sekundär Göttliches, so hielten mit Recht die Gegner entgegen, daß ein solches Göttliches nicht mehr wahrhaft göttlich sey, weil das wahrhaft Göttliche nicht sekundär sey: das sekundär Göttliche aber ein Geschöpf, ein Geschöpf aber das Mittleramt zwischen Gott und Menschen nicht verwalten könne, weil es als Geschöpf vielmehr selbst der Vermittlung durch ein Anderes bedürfte.

So lehnte sich denn das christliche Bewußtseyn mit einer um so größern Macht gegen diese Häresie auf, als in ihr die fast zu rasch durch Konstantin den Großen in den Schooß der christlichen Kirche eingeführten Mächte des vorchristlichen Alterthums vereint auf das Christenthum eindrangen, und den Nerv des Christenthums zu verletzen drohten, die in Christus vollzogene wahrhafte Gemeinschaft der Menschheit mit Gott selbst. Aber andrerseits hatte auch die Kirche ihre Voreiligkeit, Christi göttliches Wesen der wahrhaften Gottheit zu subordiniren, mit einem harten, erschwerten Kampf zu büßen. Dennoch drang das noch wache Bewußtseyn, daß mit Christus nicht ein Mittleres zwischen Gott und Menschen, sondern das wahrhaft göttliche Leben der Menschheit geschenkt sey, das Bewußtseyn, daß wir in dem Sohn den Vater haben, durch — auf der Synode zu Nicäa 325, wobei dem heldenmüthigen unerschütterlichen Athanasius, der in dieser bedrängnißvollen Zeit durch die Gewalt seiner Rede und That die Stütze der wahren christlichen Lehre war, vor Allen der Kranz der Ehre gebührt.

In Nicäa wurde die ὁμοουσια des Sohnes kirchlich sanktionirt,* und damit die wahrhafte, vollkommene Gottheit der höhern Natur in Christus, der höhern Hypostase in ihm zum vollen Bewußtseyn der Kirche gebracht. — Und hiemit hatte die Kirchenlehre die Reihe der Momente der höhern Natur in Christus durchlaufen. Nachdem sie dieselbe über den Begriff einer höhern Kraft zu dem einer präexistirenden, wenn schon subordinirten Hypostase hinaufgeführt hatte, ruhte sie aus in dem Begriff ihrer vollen göttlichen Persönlichkeit, ὁμοουσια.

2) Und nun wenden wir uns zu der menschlichen Natur. Die Nothwendigkeit, dieselbe Christus zuzuschreiben, war im Kampf der Kirche mit dem Doketismus im Allgemeinen erkannt. Jedoch handelte es sich ihm gegenüber nur um die Wahrheit der Menschheit Christi überhaupt: die einzelnen Momente derselben anlangend, so kam vorläufig meist nur erst die Leiblichkeit in Diskussion, weil die Gnostiker meist durch dualistische Ansichten über die Materie zur Läugnung von dieser veranlaßt wurden. — Nachdem die verschiedenen Formen der Gnosis, welche Christus entweder einen himmlischen Körper, wie Valentin, oder gar blos ein Phantasma wie z. B. Marcion zuschrieben, kirchlich mißbilligt waren, (besonders durch das Verdienst des Irenäus und Tertullian), so mußte noch weiter gegangen werden; oder es hätte den Schein gewonnen, als ob die angenommene Menschheit Christi nur in einem menschlichen Körper bestanden hätte. Die Kirche wollte nun von Anfang an wahre Menschheit; aber es darf nicht geläugnet werden, daß lange Zeit nicht ausdrücklich eine menschliche Seele für diesen Zweck hervorgehoben wurde. Vielmehr findet sich in diesem Betracht eine merkliche Unbestimmtheit bei den ältern Vätern, z. B. Justin, Irenäus, auch zum Theil Tertullian. Nicht als ob

* Nun nicht mehr blos in sabellianischer Weise, noch in dem Sinne, wie auch Origenes nach der emanatistischen Seite seines Systems das Prädikat der Homousie noch mit dem des χτισμα zu vereinigen wußte.

die menschliche Seele Jesu geläugnet würde; aber namentlich die griechischen Väter sind sichtlich durch die trichotomische Eintheilung des Menschen in Verbindung mit der Logoslehre gehindert und in Unklarheit festgehalten; indem sie nämlich von der ψυχη des Menschen den νους oder λογος unterschieden, war es schwer, letztern, d. h. die Vernunft von dem göttlichen Logos geschieden zu erhalten, zumal ein nicht geringer Theil dieser Väter das Vernünftige in allen Menschen dem göttlichen Logos zuzuschreiben pflegt. Selbst Irenäus, der in christologischer Beziehung zu den ausgezeichnetsten und tiefsinnigsten Lehrern der ersten Jahrhunderte gehört, sagt **L. V., c. 1. §. 3.: Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo adspiratio vitae unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit: sic in fine Verbum Patris et spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem.** Also durch den Logos und Geist Gottes ist die adamitische Substanz in Christus zu einem lebenden und vollständigen Menschen geworden, wie Adam durch den Hauch Gottes **animal rationale** wurde. Wenn er dagegen §. 1. desselben Kapitels sagt: τῳ ἰδιῳ οὐν αἱματι λυτρωσαμενϑ ἡμας του Κυριου, και δοντος την ψυχην ὑπερ των ἡμετερων ψυχων, so möchte es zwar nicht angehen, mit Münscher* unter der ψυχη Christi nur die sinnliche Seele zu verstehen; — denn sonst müßte nach den Theorien jener Zeit über Erlösung auch blos die sinnliche Seele des Menschen von Christus erlöst worden seyn: aber doch wäre es andrerseits auch ein voreiliger Schluß, wenn man aus der letzten Stelle beweisen wollte, Irenäus habe wirklich bestimmt und bewußt, wenn er von der Person Christi sprach, ihm eine menschliche Seele zuschreiben wollen, und nicht blos wahre Menschheit überhaupt.** Weiter geht Origenes,

---

* Handbuch der christlichen Dogmengeschichte. II., 185.

** Aehnlich dürfte es sich mit Tertullian verhalten. Daß er Gnostikern gegenüber auch Christi menschliche Seele geltend

und ihm gebührt das Verdienst, wie die Hypostase des Sohnes Gottes, so auch die menschliche Seele Christi aufs Klarste zum Bewußtseyn der Kirche gebracht zu haben. Veranlassung gab diejenige Form der Monarchianer, die schon mit Praxeas und Noet begonnen zu haben scheint, und in Beryll sich noch mehr consolidirte, bis sie von Sabellius am vollständigsten ausgebildet, von ihm auch den Namen erhielt.

Beryll läßt die Gotteskraft des Logos, der er vor der Menschwerdung keine ἰδια οὐσιας περιγραφη zuschreiben wollte, im Menschen Jesu erst eine solche gewinnen und zur Person werden. * Origenes stellte der Läugnung der menschlichen Seele, die hierin zu liegen schien, den Satz entgegen: ἐμψυχον τον ἐνανθρωπησαντα, und dieser wurde nun kirchlich.

Aber auch so konnte noch die Menschheit Christi um den einen oder andern Bestandtheil wenigstens von Demjenigen verkürzt werden, dem das Wesen der menschlichen Natur in diesem Bestandtheil nicht zu liegen schien. So bei Origenes. So bestimmt er die Wahrheit der menschlichen Seele zum Bewußtseyn brachte, so erschien ihm doch, weil er allen menschlichen Seelen Präexistenz ohne Leib zuschrieb, der irdische Leib fast nur als ein Accidens menschlicher Natur: daher wir auch Stellen bei ihm finden, die in Beziehung auf seine Leiblichkeit etwas doketisch lauten und dem Worte des Klemens Al. sich annähern, daß Christus σωτηριον δραμα της ἀνθρωποτητος ὑπεκρινετο (Coh. 8.). Später dagegen meinte Apollinaris ohne Verletzung der wahren Menschheit Christi zu verfahren, wenn er zwar den menschlichen Leib mit seinem Lebensprincip (ψυχη) Christus zuschrieb, aber die Stelle des νους, der menschlichen Vernunft, den persönlichen Logos einnehmen ließ. Er that dieß, um die Person Christi anschaulicher zu machen, und ging dabei von Grundsätzen aus, die auch seine Gegner anerkannten. Denn wenn die

---

macht, sonst aber der unbestimmten Redeweise Anderer sich anschließt, beweist, daß die begriffliche Einsicht in das, was zur Menschheit gehört, noch nicht Gemeingut der Kirche geworden war.

* Vgl. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 207. 208.

Menschheit Christi auch Vernunft für sich hat, so mußte es für alle Anhänger der Logoslehre, welche die menschliche Vernunft überhaupt aus dem göttlichen Logos ableiteten und letztern von jener nur quantitativ zu unterscheiden wußten, schwer halten, in Christus, in welchem der göttliche Logos auf vollkommene Weise wohnte, diesen und die menschliche Vernunft auseinander zu halten, die nur als ein Theil von jenem als dem Ganzen gewußt wird. Man fühlt es auch seinen Gegnern, wie dem Gregorius von Naz., an, daß sie sich ihm gegenüber nicht recht zu helfen wissen. So richtig ihre Sätze in der Beziehung sind, daß zur ganzen Wahrheit der Erlösung auch die ganze Wahrheit der Menschwerdung gehöre, so wenig wissen sie anschaulich zu machen, wie doch der menschliche Logos in der Fülle des göttlichen nicht verschwinde, wenn — was die gemeinsame Annahme auch vieler Gegner des Apollinaris war, die menschliche Vernunft nur ein Theil, eine ἀποῤῥοια der göttlichen ist. Gregorius hält dem Apollinaris entgegen:* Berg und Hügel, Strahl und Sonne, Tropfen und Fluß schließen sich nicht aus, so auch der göttliche Logos nicht den menschlichen. Allerdings, wenn nicht letzterer als Theil des erstern gedacht wäre, oder wenn es mehr als Einen Logos gäbe in Allem.** — Gründliches konnte dem Apollinaris nichts entgegengestellt werden, bevor das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen anders, d. h. so bestimmt war, daß das Menschliche vom Göttlichen nicht mehr blos quantitativ verschieden sey. Die alten Väter, an heidnische Philosophie sich anschließend, weil noch keine christliche geschaffen war, fallen daher in der genannten Beziehung fortwährend wider Willen in emanatistische oder pantheistische Ausdrucksweisen zurück.

---

* Vgl. Ullmann, Gregorius v. Naz. Der Theologe. 1825. S. 396 ff. 410.

* Daß nur Ein Logos ist, hat schon der tiefsinnige Origenes gelehrt; und ist daher consequenter dahin fortgeschritten, die menschliche Seele Christi zuletzt nicht blos vergöttlicht werden, sondern in Gott aufgehn zu lassen. Doch hievon sogleich weiter.

Aber mit Recht ließ sich die Kirche durch diese momentane Unfähigkeit, nachzuweisen, wie in Christus auch die volle Wahrheit der menschlichen Natur zu denken sey neben der göttlichen, nicht irre machen; sondern sprach aufs Bestimmteste dem Origenes wie den Apollinaristen gegenüber den Kanon aus: daß Christus, wenn er nicht alle Elemente menschlicher Natur an sich gehabt, uns auch nicht vollständig erlöst habe, und es wurde auf der Synode zu Konstantinopel im Jahr 381 die vollständige Menschheit Christi kirchlich sanctionirt. — Um aber dem Einwurf der Apollinaristen zu begegnen: „daß Christus nicht zwei vollkommene Wesen habe in sich zusammenfassen können," (ein Einwurf der nahe genug lag, weil wir uns menschliche Vernunft und menschliches Selbstbewußtseyn, Ich, Persönlichkeit, nicht streng aus einander zu halten vermögen) um also nicht die Eine Person in zwei zu spalten, oder aber der göttlichen Natur die Persönlichkeit absprechen und sie wieder auf die bloße Kategorie der Substanz oder Kraft reduciren zu müssen, wurde das dritte und freilich wesentlichste Moment der vollständigen Menschheit Christi, die menschliche Persönlichkeit, ausgeschlossen.

Wir müssen zugestehen, auch dieser Satz von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi hat nicht die Bedeutung im Sinne der Kirche, die Menschheit Christi um ein wesentliches Moment zu verkürzen, oder unvollständig zu denken. Vielmehr **in thesi** bleibt fest stehen, daß Christus wahrer Mensch sey. Aber da die Kirche zur Zeit noch keinen Ausweg weiß, wie sie, auch der menschlichen Natur Persönlichkeit zuschreibend, die Einheit der Persönlichkeit Christi bewahre, so nimmt sie als Heischesatz die Lehre von der Anypostasie der menschlichen Natur zu Hülfe. Aber freilich war damit zum voraus der göttlichen Natur Christi ein solches Uebergewicht über die menschliche gegeben, daß, so lange nicht das Gleichgewicht irgendwie hergestellt war, nie die vollkommene Konstruktion der Person des Gottmenschen * gelingen

* Der Name θεανθρωπος findet sich zuerst bei Origenes, sey es auch, daß nicht erst er der Urheber des kühnen Wortes ist.

konnte, aber auch zum voraus früher oder später eine Reaction von Seiten der menschlichen Natur uns zu erwarten steht.

So vollendete die Kirche, alle diese sich immer verfeinernden und steigernden Wendungen des Doketismus und Ebjonismus negirend, ihr Bewußtseyn über die Elemente der Gestalt des Gottmenschen. Vollkommene Gottheit und vollständige Menschheit war ihm zugeschrieben, und die Zeit war nun erst zu der weitern Aufgabe reif, welche sich unmittelbar anschloß: diese so verschiedenen Elemente in der Person Christi in Einheit zusammengegangen zu denken. Und die Aufgabe war desto schwieriger geworden, je mehr die zusammen zu denkenden Elemente in ihrer ganzen Extension sich zu expliciren begonnen hatten, und die zu vereinigenden Gegensätze in ihrer ganzen Weite dastanden. — Doch bevor wir die Versuche betrachten, auf der Grundlage zweier nach ihren einzelnen Bestandtheilen nun erkannter Naturen, die Person Christi zu konstruiren, ist es der Mühe werth, noch zu betrachten, wie die Person selbst, deren Elemente bisher besprochen sind, bis auf diese Zeit gedacht wurde. Denn nicht blos schloß sich schon in der ersten Periode unmittelbar an die Erkenntniß der verschiedenen Elemente dieser Person, so weit sie jedesmal gediehen war, auch jedesmal sogleich die Aufgabe an, dieß Verschiedene wieder in Einheit zu denken, nämlich eben in der Person; — (nur daß, so lange nicht alle einzelnen Elemente herausgearbeitet sind, auch noch nicht die eigentliche Zeit zur glücklichen Lösung gekommen seyn konnte) * — sondern es wird diese Betrachtung besonders lohnend seyn, weil sie uns die Person selbst in ihrer Ganzheit nach ihrem charakteristischen Wesen vorführen wird. Es dürfte uns zum voraus nicht wundern, wenn die alte Kirche in Beziehung auf die lebendige Person Christi noch ganz Anderes zu sagen wüßte, als bei der Betrachtung der einzelnen Seiten ihres Wesens vorkommen konnte. Denn sie setzte sich nach dem Obigen das Bild Christi nicht aus den

* Daher es auch äusser unsrer Aufgabe liegt, dieses näher zu verfolgen.

einzelnen Momenten zusammen, deren langsame Fortbewegung wir angefangen haben, kennen zu lernen; sondern eine Totalanschauung von der Person Christi ging diesem, in begrifflicher Beziehung synthetischen Verfahren voraus, das also in Wahrheit nur eine Analyse ist.

Deßwegen müssen wir, wollen wir nicht Wesentliches auslassen, von den bisher betrachteten Momenten, die vornemlich durch Sollicitation der Häretiker zum Bewußtseyn kommen, unterscheiden dasjenige, was die Kirche nicht in zergliedernder Weise, sondern dann von der Person Christi aussagt, wenn sie mehr in freiem Erguße ihrer Anschauung von ihm dem Eindrucke sich überläßt, den diese Person in ihrer Ganzheit auf sie gemacht hat, und fortwährend macht. Dieses großartige Totalbild von der lebendigen Person des Gottmenschen, der Himmel und Erde in sich zusammenfaßt,* schwebt den größten Kirchenlehrern vor Augen, und wenn sie auch nicht vermögen, dasselbe in seiner ganzen Fülle und in dialektischer Weise darzustellen, so fehlt es doch nicht an zahlreichen einzelnen Aussprüchen, die uns dasselbe andeuten und beweisen, wie dürftig noch dasjenige, was sie in fester Begriffsform aussprechen, gegen dasjenige ist, was sie auszusprechen haben und was das wissenschaftliche Denken nur langsam, ja vielleicht auf großen Umwegen reproducirt. Dieses Totalbild der lebendigen Person Christi, weil es noch der unmittelbare und erste Erguß ist, wird dann auch passend den Uebergang zu den Versuchen der nächsten Periode bilden, auf der Grundlage zweier geschiedener Naturen die Einheit Christi zur Anschauung zu bringen.**

---

* γεφυροι nach dem Ausdruck des Gregor. Thaumat.

** Die Ansichten, die wir nun zunächst zu behandeln haben, setzen insgesammt die Wahrheit der göttlichen und menschlichen Seite in Christus voraus, sprechen aber diese noch nicht als eine Zweiheit der Naturen aus. So tritt die Einheit der Person, welche noch nicht auf dieser erbaut ist, als eine unmittelbare auf.

Zweite Abtheilung.

So entschieden die Kirche von Anfang an in Christus die innigste Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen sieht, so wird doch die Art dieser Vereinigung und das Verhältniß der zwei Seiten zu einander nicht sogleich Gegenstand der Untersuchung. Die Kirche geht aus von der Einheit, die sie in Christo wahrgenommen hatte und erfuhr: da aber jenes Weitere schon eine präcisere Unterscheidung der zwei Seiten voraussetzt, so kann es erst in der zweiten Periode genauer behandelt seyn. — Dagegen ist es um so interessanter die Väter der ersten Periode sich über jene Einheit des Göttlichen und Menschlichen aussprechen zu hören, die sie in Christus realisirt sehen. Und selbst der Mangel an scharfer Unterscheidung bietet wenigstens den Vortheil, daß sie desto unbefangener, und von allem Formelnzwange frei die tiefe Anschauung von der ganzen Person Christi, die in ihnen lebt, aussprechen und damit gleichsam in großartigen Umrissen, die dialektische Entwicklung weit anticipirend, dasjenige vorlegen, was für die Wissenschaft, damit sie eine christliche sey, als Aufgabe zu gelten habe.

Zuvor jedoch einige Worte über den hievon sehr verschiedenen Gang der wissenschaftlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, dessen Resultat die Zweiheit der Naturen seyn sollte.

Die platonische Philosophie, welche zuerst in der Kirche Einfluß gewann, leistete durch die Logoslehre nicht geringe Dienste, um, wie das Verhältniß des göttlichen Princips in Christus zum Vater, so auch zur Menschheit Jesu aufzufassen. Denn wie die Lehre vom Logos als dem Offenbarungsprincip, das selbst Gott, ὁμοούσιον mit ihm ist, den Ausspruch erleichterte, daß in Christus ein wesentlich

göttliches Princip war, so bot nicht minder für die Lehre von der ἐνσαρκωσις, oder Menschwerdung des Logos in Christus diejenige Seite der Logoslehre einen willkommenen Anknüpfungspunkt, nach welcher der Logos etwas ihm Verwandtes oder gar von ihm Ausgeflossenes in jedem Menschen hat, nämlich in seinem vernünftigen Wesen. Aber andrerseits brachte die Logoslehre auch wieder ihre eigenthümlichen Gefahren und Schwierigkeiten, daher die Kirchenlehre sie wieder verließ. Während nämlich, wie wir sahen, das christliche Bewußtseyn nicht befriedigt seyn konnte, bis das göttliche Princip in Christus persönlich, hypostatisch gedacht war, so hinderte die Logoslehre in ihrer herrschenden, alexandrinischen Form, das Offenbarungsprincip als eigene Hypostase zu denken. Vielmehr schwankte beständig, wie wir oben mit Beziehung auf heidnische und jüdische Philosophie sahen, das Offenbarungsprincip hin und her zwischen einer zwar wahrhaft göttlichen, weil von Gott ausgegangenen Kraft, die aber nicht Hypostase war, und zwischen einer Hypostase, die aber nicht wahrhaft göttlich war. Mit andern Worten heißt dieß, die Logoslehre, wenn sie aus ihrer anfänglichen Unentschiedenheit heraustrat, hatte eben so viel Neigung, in Sabellianismus als in Arianismus umzuschlagen. Dieß beides zeigt sich besonders zu den Zeiten des Origenes, ja in seinem Systeme ist auf die eigenthümlichste und merkwürdigste Weise beides, der allgemeine Logos, dessen Hypostase dadurch doketisch zu werden droht, und der Logos als subordinirte Hypostase kombinirt. Hier ist der Knoten, wo die alte mit dem Logos in der ganzen Menschheit überaus freigebige Zeit, von welcher Denkweise der Gnosticismus nur eine Erscheinungsform ist, mit der nun erstarkten Einsicht zusammentrifft und sich zu vermählen sucht, daß erst mit der historischen Menschwerdung in Christus das eigentliche Reich des Logos beginne. Jenen vagen, die historische Physiognomie des Christenthums verwischenden Theorien vom Logos σπερματικος, stand von Anfang an, wiewohl keineswegs in ausdrücklichem Konflikt mit ihr die Richtung der Kirche gegenüber, sich zu einem

bestimmten, also auch historischen Selbstbewußtseyn zu concentriren; und je mehr diese Richtung erstarkte, desto mehr konnte die Kirche nur darin befriedigt seyn, daß mehr und mehr jener allgemeine Logos sich in die Person Christi zusammenzog, in der er erst seine hypostatische Erscheinung und damit die Möglichkeit gewann, die Menschen am Logos Theil nehmen zu lassen. So wird nicht mehr dabei stehen geblieben, daß der Logos das Organ Gottes sey, sondern vielmehr gesagt, daß Christus das wahre Organ des Logos sey. Dieß hatte aber die unmittelbare Folge in Beziehung auf das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, daß sie, wenn von Christo abgesehen wurde, in welchem sie erst ihre wahre Einheit fanden, immer weiter aus einander treten mußten. Die Menschheit, abgesehen vom Logos, ist nicht göttlich, sondern dem Göttlichen entfremdet. Diese Seite wird sofort von den lateinischen Kirchenvätern schon vor Augustinus, aber durch ihn weiter ausgebildet. Leicht konnte sich an diese Zusammenziehung des Logos auf die Person Christi und seiner Wirkungen auf die Kirche ein Particularismus anschließen, der sich durch früheres oder späteres Gegenwirken der Wahrheit rächen mußte; aber im Wesentlichen muß gesagt werden, daß die Kirche ihre Aufgabe richtig erkannte. Daß nur aus strengerer Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen eine wahre Einheit desselben hervorgehen konnte, erhellt schon an sich selbst; wie hätte auch die Kirche anders sich emanatistischer und pantheistischer Vorstellungen entschlagen können? Aus dem Bisherigen erhellt die Nothwendigkeit, daß die Kirche auf jenen Anknüpfungspunkt, den sie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen versuchsweise an der alexandrinischen Logoslehre fand, allmälig wieder verzichtete; dasselbe zeigt auch die Erwägung, daß, wenn einerseits die Menschwerdung des Logos begreiflicher zu werden schien bei der Annahme, daß das vernünftige Wesen in jedem Menschen ein Ausfluß des göttlichen Logos sey, andrerseits die Kehrseite dieses Gewinns ein Nachtheil war, nämlich die Schwierigkeit, ja für jene Zeit die Unmöglichkeit, auch die volle Wahrheit

der menschlichen Natur zu behaupten. Darum ist es nur zu billigen, daß die Kirche, auch ohne im Besitz einer entsprechenden Philosophie zu seyn, wie wir oben sahen, die Konsequenzen der alexandrinischen Logoslehre verwarf, und die volle Menschheit Christi festhielt.

Schon hieraus erhellt, wie es keine Willkür noch Zufall war, daß in der antiochenischen Schule eine Polemik gegen die alexandrinische Richtung sich ausbildete, und daß man sich sofort zur aristotelischen Philosophie wandte, welche für das dialektische Bedürfniß der Unterscheidung des Verschiedenen entsprechende Hülfsmittel bot. Aber dieß endete in der Zweiheit der Naturen. Hiedurch tritt der Monophysitismus in sein wahres Licht. Er ist von der Kirche nicht überwunden worden, aus dem einfachen Grunde, weil in ihm die auch berechtigte, ja gewissermaßen ursprüngliche Richtung sich fortsetzte, das Göttliche und Menschliche in Christus in wesentlicher Einheit zu schauen, während die Antiochener ebenso einseitig nur den Unterschied ins Auge faßten, die Kirche aber, im Wesentlichen auf der Grundlage der Antiochener stehend, zwar die Einheit auch wieder suchte, aber von der Prämisse zweier, wesentlich verschiedenen Substanzen aus, sie nicht zu finden vermochte. So viel im Allgemeinen über den Gang der wissenschaftlichen Betrachtung der Person Christi.

Die mystische Ansicht aber, die wir nun darzustellen haben, und welche die Person Christi in ihrer Ganzheit, ohne dialektische Zergliederung zu betrachten liebt, lehnt sich allerdings sichtlich anfangs an die Logoslehre gleichfalls an, hat aber, wie wir sehen werden, in ihr weder ihren Ursprung, noch ihr Regulativ, indem sie vielmehr mit steigender Klarheit des Bewußtseyns, die historische, menschliche Seite hervorhebt, ohne die universelle Beziehung zum Geschlecht, die ihr eignet, zurück zu stellen. Die antiochenische Richtung ist ihr weniger günstig, aber durch sie nicht entbehrlich gemacht, vielmehr wie wir sehen werden, gleichfalls gefordert.

Am meisten Berücksichtigung verdient unter den Vätern, welche nicht sowohl mittelst dialektischer Vermittlung als in

intuitiver Weise von der in der Person Christi real gewordenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen reden, Irenäus.*

Er ist sich, wie schon oben bemerkt, der Verschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus wohl bewußt; allein den Häretikern gegenüber ist ihm besonders um die Untheilbarkeit Christi zu thun.** Deßwegen liebt er es, die Person Christi in ihrer Einheit zu betrachten, und denkt sich das Menschliche ganz und gar durchdrungen von dem Göttlichen. Wie überhaupt die zwei Seiten der Person Christi noch keineswegs auf den für die Trennung beider sehr einflußreichen Begriff zweier Naturen gebracht waren, so dachte sich insbesondere Irenäus das Göttliche und Menschliche nicht als zwei wesentlich verschiedene Substanzen. Das erhellt sowohl aus seiner Lehre vom göttlichen Ebenbild im Menschen, als aus seiner Lehre von der Erlösung: und die Abweisung der Logoslehre, sofern hinter ihr sich Gnostisches verbarg, hinderte ihn hieran keineswegs. Wie die ganze Welt **L. II.**, 16, 3. so geschaffen ist, daß **ipse Deus a semet ipso exemplum et figurationem eorum, quae facta sunt,** nahm, so zeigt die oben angeführte Stelle **V.**, 1, 3. daß

---

* Vgl. Dionys. Petavii opus de theologicis dogmatibus. de incarn. L. II., c. VII. VIII. de Trinit. L. IV. c. IX. cll. de incarn. L. V., c. V. L. III., c. IX. Dieß eben so geistvolle als gelehrte Werk verdiente ein häufigeres Studium, als ihm zu Theil zu werden scheint. Unter den Neuern hat meines Wissens zuerst Möhler, Athanasius der Große, I., 159. 168. ff. und Dr. Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung 1838. S. 37. ff. auf die interessanten altchristlichen Vorstellungen aufmerksam zu machen angefangen, die wir nun zu besprechen haben.

** Vgl. contra haer. L. V., 1, 2. 3. Gegen die Doketen behauptet er die wahre Menschheit, die er plasmatio Adae zu nennen pflegt; gegen die Ebjoniten (§. 3.) erhebt er den Vorwurf, daß sie bei dem ersten Adam stehen bleiben, der aus dem Paradies geworfen ward und daß sie commixtionem vini coelestis reprobant et solam aquam secularem volunt esse. — III., c. 16. c. 18.

nach ihm die Seele Adams nichts war als adspiratio (divinae) vitae unita plasmati. c. 16, 1. (dei) vox ab initio usque ad finem adest plasmati suo. §. 2. tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo verbum Dei factum est, semet ipsum homini et hominem sibimet ipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium similitudinem pretiosus homo fiat Patri. *Ἐν τοις προσθεν χρονοις ἐλεγετο μεν κατ᾽ εἰκονα θεου γεγονεναι τον ἀνθρωπον, οὐκ ἐδεικνυτο δε. ἐτι γαρ ἀορατος ἠν ὁ λογος, οὑ κατ᾽ εἰκονα ὁ ἀνθρωπος ἐγεγονει. Δια τουτο δη και την ὁμοιωσιν ῥᾳδιως ἀπεβαλεν· ὁποτε δε σαρξ ἐγενετο ὁ λογος του θεου, τα ἀμφοτερα ἐπεκυρωσε, και γαρ την εἰκονα ἐδειξεν ἀληθως, αὐτος τουτο γενομενος, ὁπερ ἠν ἡ εἰκων αὐτου. και την ὁμοιωσιν βεβαιως κατεστησε συνεξομοιωσας τον ἀνθρωπον τῳ ἀορατῳ Πατρι.* Vgl. III., 22, 3. In dieser merkwürdigen Stelle ist also gesagt, daß das Ebenbild Gottes, in Adam noch nicht vollständig erschienen, sich in Christus auf vollkommene Weise darstellte, nach dessen Bild schon der erste Adam geschaffen war, (III., 22, 1.) und dadurch das Ebenbild Gottes in der Menschheit festgestellt und gesichert wurde, so daß fortan auch wir in ihm dem Vater ähnlich werden.* Letztere Idee kommt bei den alten Kirchenvätern sehr häufig vor; wie oft spricht Origenes, Athanasius, die beiden Gregore u. A. m. von der *θεοποιησις* des Menschen durch Christus in den verschiedensten Wendungen. Nicht viel seltener ist jene Anknüpfung der Erscheinung des Urbildes an die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, wovon unten mehr. Der Sinn kann hiebei nach Irenäus keineswegs der seyn, als ob Christus ein Produkt der Menschheit, sofern diese gottebenbildlich ist, wäre (vgl. L. III., 22, 4.); wohl aber ist hier

---

* L. V., 2, 3. nennt er die *σαρξ δεκτικην της δωρεας θεου, ἠτις ἐστι ζωη αἰωνιος* ausdrücklich, und beweist daraus u. A. (vgl. ibid. §. 2.) die Möglichkeit und Wahrheit der Menschwerdung des Logos (die nach ihm der *σαρξ* incorruptibilitatem mittheilt), daß wir im Abendmahl gleichfalls diese empfangen. Vgl. V., 12, 1.

schon eine Andeutung von der später nicht seltenen Lehre, daß der Logos, auch abgesehen vom Sündenfall, die vollkommene Darstellung seiner als des Urbildes erst in der Menschwerdung fand. Daher kann Irenäus ihm eine ewige und allgemeine Beziehung zur Menschheit zuschreiben, und IV., 10, 1. sagen: **inseminatus est ubique in Scripturis — filius dei u. s. w. III., 16, 6. — Verbum unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et consparsus suo plasmati — et caro factus ipse est Dominus noster Jes. Christus — veniens per universam dispositionem** (*οἰκονομια*, durch das ganze alte Testament hindurch schreitend) **et omnia in semet ipsum recapitulans — et hominem ergo in semet ipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis factus comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo, universa in semet ipsum recapitulans, ut sicut in supercoelestibus et spiritualibus et invisibilibus princeps est Verbum Dei, sic et in visibilibus et corporalibus principatum habeat — et apponens semet ipsum caput Ecclesiae universa attrahat ad semet ipsum apto in tempore.** Das Wort **recapitulari**, *ἀναχεφαλαιουσθαι*,* schon im paulinischen Sprachgebrauch vorkommend, hat zwar im christlichen Alterthum nicht selten blos die Bedeutung: wiederholen, z. B. am Schluß einer Rede das zuvor Auseinandergesetzte. Ferner: mit etwas zum Anfang zurückkehren, (zu der *ἀρχη*, caput) daher das Ursprüngliche, Bessere herstellen, **restaurare**; ferner das Verschiedene und Zerstreute sammeln in Einheit, und unter Ein Haupt alles zusammenbringen. Aber insbesondere bei Irenäus sind meistens mehrere dieser Bedeutungen zu kombiniren. Christus stellt die adamitische Menschheit nicht blos überhaupt wieder her, sondern er stellt sie dadurch her, daß er sie in sich zusammenfaßt und eben damit ihr Haupt wird und ist. Eine schlagende Beweisstelle ist hiefür **III.**, 18, 1. —

* Vgl. die Auseinandersetzung dieses Begriffs mit den betreffenden Beweisstellen bei D. Petavius l. c. de Incarn. L. II., 7, 2 ff.

sed quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in semet ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut, quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo reciperemus. III., 22, 1 — 4. Die Genealogie bei Lukas, die bis auf Adam zurückgehe und so das Ende mit dem Anfang zusammenknüpfe, deutet an, daß **ipse est, qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas et universas linguas, et generationem hominum cum ipso Adam in semet ipso recapitulatus est.** Darum heiße Adam ein Typus auf Christus, weil das Wort, der Schöpfer aller Dinge **futuram circa filium Dei humani generis dispositionem in semet ipsum praeformaverat.** Vgl. **IV.**, 38, 1. **III.**, 21, 9. 18, 7. **II.**, 18, 7. Fragen wir nun, wie sich Irenäus jene Zusammenfassung Aller in Christus denke, so ist dieß zwar von ihm nicht auseinandergesetzt; aber daß er sie real, nicht bildlich nimmt, kann nicht geläugnet werden. Daß er Christo — nicht blos dem **Verbum Dei** für sich — eine universelle Bedeutung zuschreibt, folgt außer den obigen Stellen schon aus seiner Ansicht vom Abendmahl. Der Genuß Christi, (er sagt ausdrücklich des Bluts und Leibs Christi) im Abendmahl gewährt auch uns ἀθανασια, **incorruptibilitas.** (**L. V.**, 2.) Ferner legt er besonderes Gewicht, so oft er von der Erlösung spricht, darauf, daß Dasselbe, was vom Satan besiegt war, auch ihn wieder überwinden mußte. In Christus also hat nicht ein einzelner Mensch, sondern die ganze Menschheit, die er in sich **recapitulatur**, den Teufel besiegt. Daß er hiedurch die Menschheit Christi nicht ins Allgemeine verflüchtigen will, ist aus dem Obigen klar: aber nicht minder, daß er dem Gottmenschen, nämlich auch seiner — freilich vom **Verbum Dei** nicht geschiedenen — Menschheit solches zuschreibt, was die gewöhnliche menschliche Natur weit übersteigt. Einige Klarheit wird uns werden, wenn wir hiemit die obigen Ansichten des Irenäus vom göttlichen Ebenbilde in Verbindung bringen. Der Logos ist ihm Urbild aller Menschen, wie Schöpfer

derselben. So trägt also das Wort sie ursprünglich alle in sich, und indem es die **longa hominum expositio** ausbreitet, setzt es nur seine Abbilder. Diese aber, unvollkommen in sich, kündigen schon das Erscheinen des Urbildes selbst an, welches das in den Abbildern Zerstreute in sich zusammenfaßt. Das Realwerden des Urbildes aber ist eben die Menschwerdung in Christus, und so hat dieser wirkliche Mensch, Jesus Christus, welcher der real gewordene Logos selbst ist, an jener allgemeinen Beziehung zur Menschheit gleichfalls Theil. Erst in dem Gottmenschen kommt es zu jener **recapitulatio**, die das Heil und die Wiederherstellung, ja erst die wahre Verwirklichung des göttlichen Ebenbilds im Menschen begründet.*

Aehnliches finden wir bei Tertullian. Zwar ist bei ihm schon mehr Unterscheidung der zwei auch von Irenäus anerkannten Seiten der Person Christi. Tertullian ist durch den vermeintlichen Patripassianismus des Prareas veranlaßt, **adv. Prax. 29.** zu sagen: **non ex divina sed ex humana substantia mortuum dicimus (Christum).**** Aber die Idee, daß Alles in ihm sich zusammenfasse, ist mehrfach auch von ihm angedeutet. So **contra Marc. V., 17.** (nach dem Vorgange der bekannten Stellen des Epheserbriefs): Gott will **secundum boni existimationem (εὐδοκιαν) — *recapitulare* i. e. ad *initium redigere*, vel *ab initio recensere omnia in Christum.*** Vergleicht man hiemit

---

* Ideen, wie die so eben angeführten, lagen freilich der Theologie des vorigen Jahrhunderts ferne, und Martini, Geschichte des Dogmas von der Gottheit Christi, weiß nichts damit anzufangen. Ihm ist S. 64 Irenäus ein sehr eingeschränkter Kopf. Anders aber urtheilt Dr. Baur a. a. O. S. 39 ff.

** Er bezeichnet auch schon die zwei Seiten als duae substantiae adv. Prax. c. 29. cum duae substantiae censeantur in Christo Jesu, divina et humana etc., wobei freilich unbestimmt bleibt, was er unter substantia versteht. — Der Ausdruck homo Deo mixtus findet sich auch bei Tert. de carne Chr. c. 15.

de Monogam. 5. Deum proposuisse (dicit Apostolus) ad caput i. e. ad *initium reciprocare universa in Christo,* ſo könnte man blos die Wiederherſtellung der Dinge durch Chriſtus darin zu finden geneigt ſeyn. Allein anders wird es, wenn wir weiter leſen. — in Christo quae sunt super coelos et super terras in ipso. So wende der Herr auch den erſten und letzten griechiſchen Buchſtaben als Figuren des in ihm zuſammenlaufenden Anfangs und Endes an: uti, quemadmodum *α ad ω usque volvitur,* et *rursum α ad ω replicatur, ita ostenderet in se esse et initii decursum ad finem, et finis recursum ad initium:* ut omnis dispositio in eum desinens, per quem coepta est, per sermonem scilicet Dei, qui caro factus est, proinde desinat, quemadmodum et coepit: et adeo in Christo omnia revocantur ad initium. Alſo nicht blos die Wiederherſtellung des Anfangs ſchreibt er Chriſtus zu, ſondern in ihm denkt er ſich beſchloſſen den Anfang, den decursus und finis. Dieſen allgemeinen Satz, durch den er die univerſale Bedeutung des Gottmenſchen (es iſt von Christus, nicht dem Dei filius die Rede) ausſpricht, drückt er nun anderwärts konkreter aus. Adv. Prax. 16. Der Sohn Gottes habe von Anfang an ſich geoffenbaret. Ipse enim ad *humana* semper colloquia descendebat, ab Adam usque ad Patriarchas et Prophetas — ordinem suam praestruens ab initio semper, quae erat persecuturus infinita *semper ediscebat,* et *Deus in terris cum hominibus conversari non alius potuit* (dieß Wort wird wohl mit Recht geleſen) quam sermo, *qui caro erat futurus.* Dieſe ſeine Offenbarungen von Anfang an ſtehen alſo zu ſeiner Menſchwerdung in der innigſten Beziehung — auf letztere hat der Sohn Gottes ſchon ſein Abſehen. Ediscebat, fährt er fort, (sc. infinita, quae erat persecuturus) ut nobis fidem sterneret, ut facilius crederemus, filium Dei descendisse in seculum,*

* Dieſes unterſcheidet den Tertull. von jenen klementiniſchen Theologumenen über den Adam = Chriſtus, der durch die

vgl. de carne Christi c. 6. Wie diese Stelle neben der Beziehung Christi auf die Offenbarung überhaupt schon das innere Verhältniß dieser Offenbarungen zur Menschwerdung andeutet, so nimmt Tertullian einen noch höhern Standpunkt in der Stelle ein: de resurrectione carnis c. 6. *Quodcunque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus*, quod et limus et caro sermo, quod et terra tunc. Id utique, quod finxit, ad imaginem Dei finxit illum, scilicet Christi. — Ita *limus ille jam tunc imaginem induens Christi futuri in carne*, non tantum Dei *opus* erat, sed et *pignus*. Also schon bei der Schöpfung und vor der Sünde war die Menschwerdung bestimmt, ja der limus schon unter dem Gedanken und nach dem Bilde nicht des Gottessohnes überhaupt, sondern des Gottessohnes, der

---

Weltzeiten läuft, daß er nicht deutlich sagt, Christus habe gleichsam als Vorübung und Vorbereitung für sich früher schon oft sich in menschlicher Weise geoffenbart, sondern dieß anthropologisch wendet — die Vorbereitung der Menschen für den Glauben an den Menschgewordnen ins Auge fassend. Was er im Verlaufe weiter über diese vorchristliche Wirksamkeit Christi sagt, klingt freilich wunderlich, indem es eine Menschheit Christi schon vor der Menschwerdung in Jesu voraussetzt. Sic etiam adfectus humanos sciebat jam tunc, susceptorus etiam ipsas substantias hominis, carnem et animum: interrogans Adam, quasi nesciens, ubi es Adam? poenitens, quod hominem fecisset, quasi non praesciens etc. — „Die Häretiker, welche als Gottes unwürdig solches tadeln, wissen nicht, daß das dem Sohne zukommt, der Hunger, Durst, Geburt, Thränen, ja den Tod dereinst über sich nehmen sollte." — Aber Derartiges, was allerdings beweist, daß damals die christliche Betrachtung der Vorzeit sich noch nicht bestimmt von dem Ideenkreise gesondert hatte, den wir noch besonders in den Klementinen gewahren, findet sich auch später noch häufig; so bei Origenes; so führt Hilarius de Trinit. XII., 46 ff. auch wie der Sohn Gottes verschiedene Gestalten um sich nehmend, den Patriarchen u. s. w. erschienen sey, und so die gleiche Oekonomie von Anfang verwaltet habe (d. h. das Eingehn in menschliche Gestalt).

Menſch werden ſollte, des Gottmenſchen, zum Menſchen gebildet; vgl. **adv. Prax. c. 12.** „Warum heißt es nicht, daß Gott nach ſeinem Bilde, ſondern nach dem Bilde Gottes den Menſchen ſchuf? Weil einer da war, nach deſſen Bilde Gott ſchuf, nämlich der Sohn, **qui homo futurus certior et verior imaginem suam fecerat dici hominem, qui tunc de limo formari habebat, imago vero et similitudo.** So iſt auch dem Tertullian Chriſtus das ewige Urbild der Menſchen, alles auf ihn geſchaffen, unter ſeiner Idee; daher die allgemeine Beziehung Aller zu ihm, zu dieſem Menſchen, in welchem er das Göttliche und Menſchliche ganz zuſammenſchaut, weil das Menſchliche nichts iſt als die Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menſchheit, das Göttliche aber der Sohn Gottes, des Vaters Ebenbild. **adv. Marc. V., 8. (homo) creatoris est imago, ille enim Christum, sermonem suum intuens, hominem futurum, faciamus, inquit hominem ad imaginem et similitudinem nostram.**

An Tertullian ſchließt ſich Origenes an.* Nach ihm iſt gleichfalls ein inneres und weſentliches Verhältniß zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen in Chriſtus: und dabei dient ihm beſonders die Logoslehre. Er iſt der Erſte, welcher dieſes innige Verhältniß beider genauer beſtimmen will; wie er zuerſt die menſchliche Seele Jeſu näher fixirt hat. Alle Seelen, ſofern ſie vernünftig ſind, nehmen nach ihm Theil am Logos, in ihrer Präexiſtenz, wie nachher. Aber während die andern Seelen dem Logos untreu wurden, blieb die Seele Jeſu ihm getreu. So wurde ſie deſſen gewürdigt, daß er ſich mit ihr auf das Innigſte verband. Sie ging daher ganz über in ihn, unter in ihm, und ſie ſind nun nicht mehr Zwei, ſondern Eins.**

---

* Vgl. Thomaſius, a. a. O.

** Origenes, de Principiis ed. Redepenning. L. II., 6. §. 3. Illa anima (sc. Jesu) ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei et indissociabiliter adhaerens, utpote sapientiae et verbo Dei, et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens, atque in ejus lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum

Daher auch des Menschen Sohn bei ihm αὐτοσοφια, αὐτουιος heißt. So sehr nun diese Logoslehre ihm behülflich ist, um die Annahme des Menschen, oder die Aufnahme des Logos in den Menschen zu begreifen (de princ. II., 6, 3. p. 196. neque anima illa, utpote substantia rationabilis contra naturam habuit capere Deum, in quem tota jam cesserat; und wiederum diese gottverwandte anima ist das Verbindungsglied mit dem Körper (ibid.) hac ergo substantia inter Deum carnemque mediante, non enim possibile erat, Dei naturam corpori sine mediatore misceri; (animae) contra naturam non erat, corpus assumere) so ist doch nicht zu übersehen, daß in all diesem noch viel Doketisches liegt. Nicht blos wegen der origenistischen Ansicht von dem Körper, sondern auch wegen der Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele Jesu. Denn der Leib kann da doch nur unwesentliche, äußerliche Hülle seyn. Ebenso wenig ist die Menschheit Jesu in ihrer ewigen Fortdauer gedacht. Und dieß eutychianische Element schließt bei ihm ein nestorianisches nicht aus. Die Seele Jesu, weil ihre Liebe und Tugend sie der Annahme durch den Logos würdig machte, muß vor ihm wenigstens eine Zeit lang ohne diese Einwohnung als eine für sich bestehende Person gedacht seyn.

Auf das Bestimmteste zeigt sich bei ihm die Einsicht, daß das Göttliche und Menschliche, wenn es in der Person Christi verbunden seyn soll, sich auch innerlich durchdringen müsse. Daher sagt er Aehnliches auch von Christi Körper aus, was wir so eben in Beziehung auf seine Seele gesehen haben. Der Leib, angenommen von einer solchen Seele, mit welcher der Logos so vermischt war,* mußte auch von dem unsrigen verschieden seyn. Er wurde gleichfalls vergöttlicht, ätherisch:

---

ipso principaliter unus spiritus. c. Cels. VI., 47. Bei Thomasius S. 207. οὐκ εἰσι δυο ἡ ψυχη του Ἰησου προς τον Θεον λογον.

* ἀναχεραννυναι, ist ihm eine häufige Bezeichnung für das Verhältniß zwischen dem Logos und der Seele Christi.

jedoch auf Erden blieb seine Herrlichkeit (die, in der unio begründet, eigentlich vom Anfang der ἐνσαρκωσις da war) noch verborgen. Aber nach seiner Himmelfahrt ging auch er auf in das Göttliche. Der Menschensohn ist nun nicht mehr ἑτερος του λογου, sondern derselbe mit ihm. Ja er sagt mehrfach, er sey jetzt nicht mehr Mensch,* Alles an ihm sey nun Sohn Gottes.

Wir müssen bei diesem unsichern Festhalten der historischen, menschlichen Erscheinung Christi zum voraus erwarten, daß er wie Irenäus und Tertullian, ihn in die allgemeinste Beziehung zur Menschheit setzt. Aber der wesentliche Unterschied von ihnen ist der, daß sie, wie die sogleich zu erwähnenden Väter, auch der Menschheit oder doch der gottmenschlichen Person dasjenige zuschreiben, was Origenes dem Logos allein zuschreibt, und worin er eben deßhalb mit Klemens u. A. der alexandrinischen Logoslehre jenen oben angedeuteten Tribut bezahlt.**

Die universelle Bedeutung Christi wird von Origenes auf die mannigfaltigste Weise ausgedrückt. Nicht blos so, wie auch Irenäus II., 22, 4. thut, daß Christus, alle Altersstufen durchlaufend, sie alle heiligte, sondern als der allgemeine Logos, die Idee der Ideen, das Urbild des Alls, und selbst in gewissem Sinne das All (κοσμος νοητος und Princip der realen Welt) hat er eine innere und wesentliche Verwandtschaft mit der ganzen Stufenleiter der Wesen, und ist für jedes derselben der Mittler. Daher er nicht blos die Menschheit Jesu annahm, sondern alle Wesen, die der Erlösung bedurften. Er ist der allgemeine Priester oder Stellvertreter der Welt; der himmlischen und der irdischen Geister, stets seine Seele als wohlgefälliges Opfer dem Herrn dar-

* S. d. Stellen bei Thomasius S. 213. 214.

** Jesu Seele vom göttlichen Leben durchaus erfüllt, wird zwar nach ihm das tüchtige Organ zur Mittheilung desselben an Alle. Aber dieß ist nicht festgehalten: vielmehr ist der Logos andrerseits auch schon für sich Gottes Organ, und die menschliche Seele Jesu geht wieder in Gott unter.

bringend. Und, was die Menschheit betrifft, so ist nach ihm ihre Assumtion in Jesu nicht so vereinzelt zu denken. Vielmehr hat er schon im A. T. viele Offenbarungen in mannigfachen Gestalten durchlaufen; ferner, in Jesu Mensch geworden ist der göttliche Logos nicht in die Schranken der Menschheit Jesu eingeschlossen, sondern ist und wirkt auch ausserhalb derselben, greift über sie hinaus ungetheilt und unzertrennbar.* Da es nur Eine Vernunft, Logos gibt, nicht viele, so wohnt nach ihm der Logos in allen Wesen, so weit sie vernünftig sind. Und in dem Maaße als der Mensch sich entwickelt, kann man sagen, daß der Logos sie annehme, assumire. Daher braucht er das Wort: der Logos wird Fleisch, sehr allgemein; wendet es auch auf Kinder an, welche zuerst σαρξ, sich allmälig zur Vernünftigkeit entwickeln.

Für die historische Bedeutung Christi bleibt ihm freilich in solcher Universalisirung keine feste Stelle. Er weiß nicht anzugeben, warum die Menschwerdung Gottes in Christus die nothwendige Vermittlung für die allgemeine ἐνσαρκωσις

---

* De Princip. IV., 30. non ita sentiendum est, quod omnis divinitatis ejus majestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum Dei, et sapientia ejus — vel a Patre divulsa sit, vel intra corporis ejus coërcita et conscriptâ brevitatem, nec usquam praeterea putetur operata, sed inter utrumque cauta pietatis debet esse confessio, ut neque aliquid divinitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta putetur esse divisio. Wie sehr Origenes über die blos quantitative Auffassung des Göttlichen hinaus ist, zeigt besonders c. 31. Wolle man seine Worte so verstehen, als ob ein Theil der Gottheit des Sohns in Christo, der andere Theil anderwärts oder überall gewesen wäre, so verrathe dieß nur Unkenntniß vom Wesen der unsichtbaren, unkörperlichen Substanz, denn bei Unkörperlichem könne man nicht reden von Theil und Theilung, sondern es sey in allem, durch alles, über alles, nur geistig faßbar, so daß Schlüsse von räumlichen Verhältnissen hergenommen, (conclusio localis) unanwendbar darauf seyen.

des Logos sey. Ein Hauptgrund hievon ist ohne Zweifel der Mangel an tieferer Einsicht in das Wesen der Sünde, den übrigens Origenes mit den meisten griechischen Vätern theilt. Aber dieß bringt auch einen unausgeglichenen Widerspruch in sein System. Die andern der bisher angeführten Väter sind in diesem Punkte ihm überlegen; so kommt auch Christi Menschheit mehr zu ihrem Recht; und obwohl sie, dieselbe als Urbild fassend, auf dessen Darstellung von Anfang an das Absehen des Logos gerichtet war, auch ihr eine allgemeinere Beziehung zur Menschheit zuschreiben, so wird sie ihnen dadurch doch nicht verflüchtigt,* sondern vielmehr festgestellt, weil sie die Verwirklichung des Prototyps ist, die von Anfang in der göttlichen Idee war und der gesammten Schöpfung zu Grunde lag.

Jene Ideen finden sich auch bei andern Vätern. So nennt Hippolytus als Werk oder Wirkung der Menschwerdung die *ἀνακεφαλαιωσις των ὁλων εἰς αὐτον.*** Titus von Bostra nennt Christus den *πασαν ἀνθρωπινην φυσιν δια της ἀπαρχης του φυραματος περιθεμενον*, d. h. er nahm die ganze menschliche Natur um in den Erstlingen des Stoffs, d. h. wohl, in ihm sind die Erstlinge der wahren menschlichen Natur; und die Menschheit annehmend hat er in sich schon die ganze vollkommene Menschheit dargestellt. Marius Victor. **adv. Ar. L. IV.** sagt: **universalem et carnis et animae rationem Christum assumsisse. Sed cum carnem sumpsit, universalem** *λογον* **carnis sumpsit. Nam iccirco omnis carnis potestas in carne triumphavit, et iccirco omni subvenit carni. Item et universalem** *λογον* **animae.*****

---

* Mit Origenes steht in manchfacher Verwandtschaft Joh. Skotus Erigena, besonders in Beziehung auf jenen Universalismus, dem die historische Person des Erlösers sich in eine blos ideale auflösen will. Nicht minder ist eine merkwürdige Verwandtschaft seiner Ideen mit Erscheinungen der neuesten Zeit, die wir tiefer unten kennen lernen werden, unverkennbar.

** Vgl. Petav. de Inc. II., 7, 4.

*** Ibid. de Trin. L. IV., 9, 13.

Besonders verdient Athanasius hier Erwähnung.* Da die Menschen den Logos verloren hatten, (*ἀλογωθεντων των ἀνθρωπων*) — *τι ἐδει ποιειν τον θεον, ἀλλ' ἢ το κατ' εἰκονα ἀνανεωσαι, ἱνα δι' αὐτου παλιν αὐτον γνωναι δυνηθωσιν οἱ ἀνθρωποι; τουτο δε πως ἀν ἐγεγονει, εἰ μη αὐτης της του θεου εἰκονος περιγενομενης, του σωτηρος ἡμων Ἰ. Χ.* Also nur der, welcher Gottes *εἰκων* ist, konnte helfen, weil zur Hülfe das Urbild nöthig war, wornach der Mensch ursprünglich geschaffen ist. Darum, fährt er fort, konnten Menschen und Engel nicht helfen, denn jene sind nur *κατ' εἰκονα*, diese auch nicht *εἰκονες*. *Ὁθεν ὁ του θεου λογος δι' ἑαυτου παρεγενετο, ἱν' ὡς εἰκων ὢν του Πατρος τον κατ' εἰκονα ἀνθρωπον ἀνακτισαι δυνηθῃ.* **de Inc. c. 13. 20.** Umschaffen konnte sie nur der, nach dessen Bilde sie geschaffen sind, ihr Urbild also, das zugleich Gottes Ebenbild ist.** Darum kann er nun auch sagen, daß in Christus die Menschheit überhaupt erlöst, geheiligt, vergöttlicht sey. „Auch wir sind nun zusammengefügt mit dem Logos und in ihm mit Gott, so daß wir nicht mehr auf der Erde sind. (*συνηφθη-*

---

* De Incarnatione. c. 7 — 10. 13. 20. Exposition. in Psalm. XV., 1. Orat. IV. contra Arianos.

** Dieser Gedanke ist häufig bei den Vätern; vgl. Chrysostomus homil. 98: *ἐπει ἡ εἰκων αὐτη ἐφθαρτο — ἡλθεν ὁ σωτηρ, και την ἰδιαν εἰκονα παλιν ἀνεστησεν.* So sagt der Papst Leo: Der conditor naturae nostrae habe auch ihr reformator seyn müssen. Augustin: Christus factus est ex semine David, ut esset Jesus i. e. Salvator, qui jam erat creator. — Hilarius von Piktav. zu Ps. LXVI., V. 21. et primum quidem non alienum a Dei misericordia, et bonitate videri potest ut vitam omnibus in se ipso restitueret ex mortuis, nempe qui primum animum nobis ac flatum, — cum hominem secundum imaginem sui constituit, — diffuderit, — Cyrill. bei D. Petav. de Incarnat. L. II., c. 15, 3. p. 90. *ἐδει τον δι' οὑ τα παντα παρηχθη προς ὑπαρξιν, ἀνακαινιστην γενεσθαι.* — Deßwegen *ἀνακεφαλαιουται ἐν χριστῳ τα τε ἐν τοις οὐρανοις, και τα ἐπι της γης ὁ θεος και πατηρ.*

μεν και ἡμεις τῳ λογῳ, wie Chriſtus, συναφθεντες δε τῳ θεῳ οὐκετι μεν ἐπι γης ἀπομενομεν. Dieß συναπτεσθαι nennt er anderwärts θεοποιεισθαι.) Ferner liegt im Obigen die Erklärung, warum er ſagen kann: ὡς γαρ ὁ κυριος ἐνδυσαμενος το σωμα γεγονεν ἀνθρωπος, οὑτως ἡμεις οἱ ἀνθρωποι παρα του λογου θεοποιουμεθα προσληφθεντες δια της σαρκος αὐτου. Alſo durch ſeine Menſchwerdung ſind wir aſſumirt. Er erklärt Joh. XVII., 22. ſo: ἱνα ὡς παντες φορεθεντες παρ' ἐμοι, παντες ὡσιν ἐν σωμα, και ἐν πνευμα, και εἰς ἀνδρα τελειον καταντησωσι. Alſo Alle, gleichſam in Chriſtus befaßt und getragen ſollen werden Ein Leib und Eine Seele, ein vollkommner Mann. So lebendig tragen dieſe Männer die Idee eines realen, herrlichen Organismus der Menſchheit in ſich, der in Chriſtus ſeine Einheit hat, daher er auch das Haupt dieſes Organismus iſt.

Weil nach Athanaſius die Vereinigung des Logos mit einem Menſchen ſo vorgeſtellt iſt, daß er in ihm ſich mit dem ganzen Geſchlecht vereinigt habe, ſo hat ſein ganzes Thun allgemeine Bedeutung. In ihm ſind Alle geſtorben. **de inc. c. 20.** παντων θανατος ἐν τῳ κυριακῳ σωματι ἐπληρουτο;* aber auch da der unſterbliche Sohn Gottes Menſch ward, wie wir alle, zog er Alle mit Unſterblichkeit an. Das Menſchengeſchlecht τετελειωται und ἀπεκατεσταθη in ihm. — Aehnliche Ideen haben unter den lateiniſchen Kirchenvätern weiter Ambroſius; **de fide l. IV. c. 10.** ſagt er: wir ſitzen mit Chriſtus zur Rechten des Vaters, durch die Einheit des Leibes. Leo d. Gr. **de Passione sermo 14.** Was im Haupte begann, muß in den Gliedern ſich vollenden. Und

* Möhler I., 168 ff. „Chriſtus iſt gleichſam die Geſammtheit der Gläubigen, in ihm haben alſo Alle den Tod beſiegt. Alle Gläubige haben in Chriſto der Potenz nach gekämpft, ſo wie er ſpäter in ihnen wieder kämpft und überwindet in der Wirklichkeit.“ So bringt Möhler, gewiß richtig, die Ideen des Athanaſius hierüber in Zuſammenhang. — cf. Athan. Expos. in Psalm. ad XV., 1.

weiter c. 5. Quomodo (Deus) corporaliter in Christo habitat (Col. 2, 10.) nisi quia caro nostri generis facta est caro Deitatis; et in illo sumus Deo repleti, in quo crucifixi in quo sepulti, in quo etiam sumus suscitati. An einer andern Stelle: non dubium, naturam humanam in tantam connexionem a filio Dei esse susceptam, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus totius creaturae, sed etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus. In seiner ersten Rede de Epiphan. sagt er: quamvis naturam universae humanitatis assumeret etc. — Besonders gehört noch hieher die 6te Weihnachtsrede; (vgl. Opp. T. I., p. 88. ed. Venet. 1753.) In dem ortus Salvatoris celebramus nostrum principium. Generatio enim Christi origo est populi Christiani, et *natalis capitis natalis est corporis.* Zeitlich treten die Gläubigen aus einander, universa tamen summa fidelium, fonte orta baptismatis, sicut cum Christo in passione crucifixi, in resurrectione suscitati, in ascensione ad dexteram Patris collocati, ita *cum ipso sunt in hac nativitate congeniti.* In der dritten, ibid. p. 77. sagt er c. 5: meminerit quisque cujus corporis membrum sit et cui capiti coaptatum; — quis nos in se susceperit et quem susceperimus in nobis, quia, sicut factus est Dominus Jesus caro nostra nascendo, ita et nos facti sumus corpus ejus renascendo. Vgl. Chrysost. hom. IV. zum Epheserbrief. Besonders aber gehört hieher der treue Genosse des Athanasius, Hilarius von Pictavium. de Trin. L. I., c. 11. 13. Verbum Dei caro factum est, ut per Verbum Dei carnem factum caro proficeret in Deum Verbum. In ihm ist unser Geschlecht aufs Neue geschaffen: Carnem peccati recepit, — ut *nova in se generis nostri creatione* constitutionem decreti anterioris aboleret. II., 24. — corporis sibi initia consevit, et exordia carnis instituit, ut homo factus — naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum *in eo universi generis humani corpus*

existeret, ut, quemadmodum omnes in se per id, quod corporeum se esse voluit, conderentur, ita rursum in omnes ipse per id, quod ejus est invisibile, referretur. Nicht er, sondern wir bedurften, daß Gott Mensch ward und in uns wohnte; i. e. *assumtione carnis unius membra universae carnis incoleret II., 25.* — So sagt er auch: wie er im Vater ist nach der Natur seiner Gottheit, so sind wir in ihm durch seine körperliche Geburt. Und anderwärts: Unigenitus deus universitatis nostrae in se continens ex carnis assumtione naturam, erat, quod nos sumus.

Diese allgemeine Bedeutung der Person Christi muß sich besonders auch in den Ansichten über sein Werk abspiegeln. Wir haben schon im Bisherigen einzelnes dieser Art gesehen, besonders bei Athanasius. Jedoch war die Lehre von der Erlösung noch nicht fester ausgebildet; namentlich die Lehre von einer stellvertretenden Genugthuung noch nicht näher ausgeführt. Um so gewisser ist, daß solche Aussprüche, wie wir sie bisher vernahmen, nicht als Hülfslehre für eine bestimmte Erlösungstheorie ersonnen sind, sondern daß sich darin nur einfach dasjenige ausspricht, was sich die Kirche in Christus gegeben weiß. Und obgleich er selbst nicht mehr sichtbar in ihr war, so war es ihr doch vielleicht ebendeßhalb um so leichter, das Bild von seiner Person in ihrer ganzen umfassenden Bedeutung sich zu entwerfen, weil er dem Stande der Niedrigkeit nun entrückt war. Für den Glauben aber war er jederzeit nach jener universellen Bedeutung seiner Person in der Kirche, und zwar als Gottmensch, nicht als Gottheit überhaupt; wie auch in der Zukunft die christliche Andacht ihre Flamme an dem Glauben an die Gegenwart des Gottmenschen bei jedem Einzelnen, wie in der Gemeinde anzünden wird. Von den früheſten Zeiten hat sich dieser Glaube sowohl ausgedrückt als erfrischt an dem h. Abendmahl, an welchem der Herr seiner Kirche für immer als Vermächtniß seine gottmenschliche Gegenwart gab. Wir haben schon oben, bei Irenäus, eine Vorstellung von

dem Segen dieses Mahles kennen gelernt,* die auf das Entschiedenste auch auf die Beziehung dieser gottmenschlichen Person, nicht blos ihres Werkes, nicht blos des Sohnes Gottes zum Geschlecht führt. Dieser Leib wird für alle φαρμακον der ἀθανασια die er selbst an sich trägt. So sagt nun auch Hilarius de Trin. VIII., 13. **Sienim vere Verbum caro factum est, et nos vere Verbum carnem cibo dominico sumimus: quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suæ ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit.** Er hält dann an, sich fragend, ob er nicht zu Großes aussage; aber auf die Einsetzungsworte vertrauend fährt er gleich fort: **est ergo ipse in nobis per carnem et sumus in eo; quod secum hoc, quod nos sumus, in Deo est.** c. 15. Wie er in dem Vater ist **per naturam divinitatis**, so wir in ihm **per corporalem ejus nativitatem et ille rursus in nobis per sacramentorum mysterium.** Und so ist die Einheit vollkommen, nach allen Seiten, in dem Mittler, **cum, nobis in se manentibus ipse maneret in Patre, et in Patre manens ipse maneret in nobis, et ita ad unitatem Patris proficeremus, cum qui in eo naturaliter secundum nativitatem inest, nos quoque in eo naturaliter inessemus, ipso in nobis naturaliter permanente.** c. 17. Durch den **carnaliter** in uns bleibenden Sohn Gottes ist das **mysterium veræ et naturalis unitatis** gegeben, weil wir in ihm **corporaliter et inseparabiliter uniti** sind. — Aehnliches, wenn auch in minder starken Ausdrücken, ließe sich auch von Augustin anführen.

Auch in der griechischen Kirche pflanzten diese Ideen sich noch länger fort, ja sie bildeten sich noch weiter aus. Zuerst werde erwähnt, was fast von allen Lehrern gesagt wird. Der Logos wurde Mensch, damit dieselbe Natur den

---

* Vgl. L. V., 2.

τυραννος — Teufel — beſiege, die durch ihn fiel. Wie dieß ſeinen Sinn nur haben kann, wenn Chriſtus als Repräſentant Aller gilt, ſo auch das häufige Wort: Er habe alle Theile der menſchlichen Natur angenommen, damit ſie alle durch dieſe Verbindung geweiht und geheiligt würden. * Was das Verhältniß zu Gott betrifft, ſo ſagen ſie: er hat die Brücke geſchlagen zwiſchen Himmel und Erde durch ſeinen h. Leib; (Gregor. Thaumat.) ſo hoch uns erhoben als ſich erniedrigt. Greg. Naz. **Or.** 36. Wiefern aber durch die Menſchwerdung dieſe Heiligung der allgemeinen menſchlichen Natur bewirkt worden ſey, darauf laſſen ſich beſonders Gregor von Naz. und von Nyſſa ein. Jener ſagt in der 36ſten Rede: „Den Menſchen heiligte er δι' ἑαυτον, ὡσπερ ζυμη γενομενος τω παντι φυραματι, ** und vereinigte mit ſich das Verfluchte, um den Fluch zu löſen, wie die Gnade auch nach Cyrill unſere Natur vergöttlicht hat, zuerſt in Chriſtus, ἱνα δι αὐτου τρεχῃ λοιπον εἰς παντας ἡ χαρις, ὡς ἠδη δοθεισα τῃ φυσει, και λοιπον ὁλῳ σωζομενη τῳ γενει. In Chriſtus alſo iſt das ganze Geſchlecht, die menſchliche Natur überhaupt begnadigt. *** Gregor von Naz. **Or.** 30, 5., indem er 1 Cor. XV., 24. erklärt, ſagt: er macht auch meinen Ungehorſam zu dem ſeinigen, als Haupt des ganzen Körpers. So lange ich ungehorſam bin, ſo lange wird auch Chriſtus in Beziehung auf mich ungehorſam genannt; wenn ihm aber Alles unterworfen iſt, ſo hat auch Er ſich vollkommen unterworfen, indem er mich, den Geretteten, Gott zuführt. Die Stellvertretung, die Repräſentation des ganzen Geſchlechts durch den Gottmenſchen iſt

---

* Vgl. Gregor. Naz. Or. 30, 2. Baſilius d. G., **Hom.** 25. Joh. Dam. **L. III.**, 12; IV., 4; kann wie als Zuſammenfaſſung des Frühern, ſo als Auktorität der Folgezeit gelten.

** Theodor. Abucara hat unter den Späteren dieſe Idee beſonders geliebt. Vgl. ſ. **Opuscula VI. p. 453. ed. Gretser**, wo er durch Beiſpiele anſchaulich zu machen ſucht, wie ſowohl die Sünde als das Heil durch die ganze Menſchheit hindurch gehen konnte.

*** Cyr. 20, Thes., bei Petav. de inc. II., 9.; vgl. die Stellen II., 17, 9. ff.

also von Gregor abgeleitet aus der Idee des Hauptes, was, wie das Erste, so auch Prinzip des Ganzen, das Ganze noch in der einfachen Einheit ist. Die allgemeine Meinung der vornehmsten Kirchenlehrer ist also, daß wir in wesentliche und wahre Vereinigung mit Gott nicht kommen durch den göttlichen Geist oder Logos für sich. Vielmehr dadurch, daß es ein vergöttlichtes Menschliches gibt, im Gottmenschen; in welchem der Potenz oder dem Prinzip nach alles Menschliche, das ganze Geschlecht vergöttlicht ist; und das wir andererseits im Glauben und besonders im h. Abendmahl empfangen, zur Verwirklichung jenes Göttlichen in uns. — Am meisten ist dieß von Gregorius von Nyssa ausgeführt. *

Nach ihm hat Christus, mit Einem sich verbindend, sich mit der ganzen Menschheit vereinigt, das ganze Geschlecht

---

* Vgl. besonders seine Abhandlung über das eben erwähnte ὁταν ὑποταγῃ 1 Cor. XV.; Tom. II., 12—16. Ἐκ πασης δε της ἀνθρωπινης φυσεως, ἡ κατεμιχθη το θειον, οἱον ἀπαρχη τις του κοινου φυραματος ὁ κατα χριστον ἀνθρωπος ὑπεστη (d. h. in Christus verband sich Gott mit der ganzen Menschheit; aus dieser als aus einer gemeinsamen Masse sind in ihm die primitiae mit dem Göttlichen verbunden, daher durch ihn alles Menschliche an das Göttliche anwuchs) (δι᾽ οὑ προσεφυη τῃ θεοτητι παν το ἀνθρωπινον. Vgl. L. XI. c. Eun. bei Petav. de inc. II., 8, 4.) Alle Güter sind nun gewonnen (p. 13) ὡστε δια παντων την θειαν ζωην διεξελθουσαν, ἐξαφανισαι καθολον ἐκ των ὀντων τον θανατον. (Das göttliche Leben von ihm aus durch Alle dringend, vertreibt aus dem ganzen All den Tod.) Es muß an der ganzen Masse der Menschheit geschehen, was an ihrem Erstling. Τοτε ὁλον το φυραμα της φυσεως τῃ ἀπαρχῃ συμμιχθεν, και ἐν κατα το συνεχες σωμα γενομενον, τε ἀγαθου μονου την ἡγεμονιαν ἐφ᾽ ἑαυτου δεξεται. Und wenn so das ganze Wesen der Menschheit durchdrungen ist von der göttlichen Natur, dann findet jene ὑποταγη statt, die eine Unterwerfung des Sohnes heißt, weil es sein Leib ist, in welchem er sie wirkt. — Anderwärts (p. 15) ist er auch als die Seele dargestellt: σωμα δε αὐτου πασα ἡ ἀνθρωπινη φυσις, ἡ κατεμιχθη. Ferner gehört hieher Or. catech. 16. 32. 37., wovon sogleich im Text.

assumirt; und dieß dadurch, daß dieser Eine die ἀπαρχη ist, in welcher alle der Potenz oder dem Prinzip nach befaßt sind. Die Menschheit ist ihm wie ein lebendiges Wesen, ἐν ζωον, daher die göttliche Kraft des Hauptes, das zugleich integrirendes Glied dieses großen Körpers der Menschheit ist, sich verbreitete über die ganze Menschheit. * Und so ist die Auferstehung dieses Einzigen die Auferstehung Aller. In die

* Or. cat. 16. Da ihm das im Tode Aufgelöste wieder vereinigt ward — in der Auferstehung, οἱον ἀπο τινος ἀρχης εἰς πασαν την ἀνθρωπινην φυσιν τῃ δυναμει κατα το ἱσον ἡ του διακριθεντος ἑνωσις διαβαινει, d. h. so geht wie von einem Princip auf die ganze Menschheit potentiell die Einigung des Aufgelösten gleichfalls über. ibid. c. 32. ἐπειδη γαρ οὐκ ἀλλοθεν, ἀλλ' ἐκ του ἡμετερου φυραματος ἡ θεοδοχος σαρξ ἠν, ἡ δια της ἀναστασεως συνεπαρθεισα τῃ θεοτητι, ὡσπερ ἐπι του καθ' ἡμας σωματος ἡ του ἑνος των αἰσθητηριων ἐνεργεια προς ἁπαν την συναισθησιν ἀγει το ἡνωμενον τῳ μερει, οὑτως καθαπερ τινος ὀντος ζωου πασης της φυσεως ἡ του μερους ἀναστασις ἐπι το παν διεξερχεται κατα το συνεχες τε και ἡνωμενον της φυσεως, ἐκ του μερους ἐπι το ὁλον συνδιδομενη; d. h. wie die Thätigkeit Eines unserer Sinnwerkzeuge alles zum Mitgefühl und zur Theilnahme zieht, was mit dem Theile geeint ist, so geht, da aus unserer Masse das gotttragende Fleisch war, die Auferstehung Eines Theils auf das Ganze über, als wenn die ganze Natur oder Menschheit Ein lebendes Wesen wäre; denn der Continuität und Einheit der Natur wegen theilt sie sich von Einem Theile aus dem Ganzen mit. c. 73. Wie ein kleiner Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so wandelt sein getödteter Leib, in den unsrigen (im h. Abendmahl) eingegangen, diesen ganz in sich um. Unser Leib wird dadurch auch σωμα θεοδοχον; und nur so, durch diese μετουσια an der ἀφθαρσια werden auch wir unsterblich. — Wie durch den Glauben die Seele mit dem Logos, so wird durch die Eucharistia der Leib auf physische Art mit dem das Leben in sich selbst habenden Leibe Christi vereinigt. — Von den Spätern spricht auf ähnliche Weise Ephräm, bei Photius cod. 229. Mit Berufung auf Athanasius, die beiden Gregore, Epiphanius und Chrysostomus nennt er Christus einen homo universalis nicht blos

innigste Beziehung wird dieß auch zu Christi Tod als einem stellvertretenden, zum h. Abendmahl und zur Taufe gesetzt.

Das Bisherige, worin eine eben so interessante, als noch nicht genug beachtete Seite der altkirchlichen Christologie näher auseinander gesetzt ist, kann uns überzeugen, wie nicht nur Dieser oder Jener, sondern die angesehensten Kirchenlehrer von der wirklichen, lebendigen Person Christi (d. h. im

---

singularis, *τον ὁλικον*, nicht *τον τινα ἀνθρωπον*. Und an einer andern Stelle ebendaselbst: „ich will (sagt Christus), daß sie alle, Ein Leib geworden, in mir seyen, der alle in sich trägt durch den Einen angenommenen Tempel (*ἐν ἐμοι — ὡς παντας φορουντι δια του ἑνος ἀναληφθεντος ναου*).

Noch darf nicht unbemerkt bleiben, daß Gregor von Nyssa über die Hauptbegriffe, um welche es sich bei der mehrerwähnten Ansicht handelt, eine dialektische Schrift schrieb, nämlich über die Begriffe des Allgemeinen und Einzelnen. Es ist die Schrift *περι κοινων ἐννοιων*, in welcher also dasjenige, was im Streit des Nominalismus und Realismus die Hauptsache bildet, das Verhältniß der universalia zu den singularia zur Sprache kommt, und worin Gregor stark auf die Seite des Realismus tritt. Es habe nicht jeder Einzelne sagt er, seine eigene *φυσις*, sondern in Einer und derselben seyen die Einzelnen alle enthalten, und diese Eine, wenn wir präcis reden, falle nicht unter den Begriff der Zahl; so daß man eigentlich gesprochen, nicht reden dürfe von 3, 4 Menschen u. s. f., sondern nur von dem Menschen. Aehnlich der alex. Cyrill. vgl. Petav. de Trin. IV. 9, 6. Da hierin platonische Ideen von dem *εἰδος*, was zugleich Urbild ist, zu erkennen sind, und die origenistische überhaupt alexandrinische Bildung Gregors sich verräth, so ist noch ein Wort hierüber am Platz. Den universellen Standpunkt, von dem Origenes aus den Logos betrachtete, will der tiefsinnige Gregor nicht verlassen; aber während bei Origenes sich die historische Persönlichkeit Christi zu verflüchtigen drohte, so sucht Gregor im Obigen die universale Beziehung der histor. Person zum Geschlecht festzustellen. Aber dieß thut er nun freilich so, daß das Menschliche noch wenig in seinem wahren Wesen erkannt ist; oder in einer Art, welche die hohen Prädikate, die dem Menschlichen in Christus zugeschrieben werden, unmittelber auf

jetzigen Sprachgebrauch von ihr nach geschehener Vereinigung beider Naturen) einstimmig denken. Sie stimmen Alle wie mit einem Munde darin überein, daß Christus nicht blos die beschränkte Bedeutung habe, die sonst freilich jeder geschichtlichen Persönlichkeit zukommt, daß vielmehr seine Person in einer wesentlichen Beziehung zum ganzen Geschlecht stehe: wie sie denn auch nur so diese zunächst doch einzelne Person zum Gegenstand eines Glaubensartikels machen, nur so ihr bleibende und ewige Bedeutung für unser Geschlecht zuschreiben konnten. Mag dieß ausgedrückt werden: Er sey das Urbild, auf das hin und nach dessen in Gott liegendem Bilde schon Adam geschaffen ward, wie die ganze Menschheit, oder daß Er sey das Prinzip, ἀρχη, für die ganze neue Schöpfung, in welcher erst die alte sich vollendet: oder die ἀπαρχη des ganzen φυραμα der Menschheit, die, mit dieser wesentlich geeint, alles durchdringe, oder das ewige Haupt der Menschheit, selbst zwar ein Glied an ihr, aber durch die in ihm vollkommen verwirklichte Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch das plastische, organisirende Prinzip, die allgemeine Seele des großen Organismus der Menschheit; und andererseits dieß Haupt, dessen geistige Kraft auf alle ausströmt, nur dadurch, daß es zugleich Glied ist, was wesentlich einverleibt diesem Organismus, seine universale Bedeutung nur dadurch hat, daß es auch individuelle Persönlichkeit ist, aber eine solche, in welche das Göttliche

---

dasselbe überträgt. Es ist nur der Eine, ganze Christus im Zustande der Vereinigung der zwei sogenannten Naturen, nicht aber das Verhältniß beider Naturen ins Auge gefaßt. Diese Einheit aber, bevor sie sich durch die Einsicht in die Unterschiede vermittelt hatte, war sowohl in sich noch ungenügend, als zur Vermischung des Verschiedenen lockend. Und diese letztere Seite tritt im Gegensatz um so klarer hervor, seit mit den Antiochenern die Richtung zur Unterscheidung auftrat: was Anfangs unbefangene Anschauung der Einheit gewesen war, das wird, als die Zeit des Unterscheidens kam, und doch an der Ununterschiedenheit festgehalten wird, zur Vermischung, zur monophysitischen Tendenz.

selbst in die Wirklichkeit eingetreten ist: wie auch alles dieß ausgedrückt werde — so viel ist gewiß, und auch im Obigen zerstreut angedeutet, daß die Kirche hiebei nur auf der Spur des apostolischen Glaubens blieb, was besonders Joh. I., Col. I., II., Röm. VI. und der Brief an die Epheser in mehreren Stellen beweist.

Fragt man nun, wie doch diese Idee der Kirche habe abhanden kommen können, und ob nicht vielleicht in allen obigen Stellen statt der Objektivität nur ein unklares Gefühl sich ausspreche, was von selbst dem Lichte des Gedankens habe weichen müssen? so ist schon vor Allem die Voraussetzung zu läugnen, als ob je diese Idee der Kirche abhanden gekommen sey.* Den Beweis wird die folgende Geschichte liefern. Sie ist namentlich in der griechischen Kirche viele Jahrhunderte unserer Zeitrechnung gehegt und ausgebildet worden. Sie ist ferner auch später von Einzelnen, wenn auch seltener vorgetragen. Sie bildet endlich jedenfalls den Hintergrund der Abendmahlslehre in der katholischen und lutherischen wie in der griechischen Kirche: und ebenso ruht auf ihr die Idee der stellvertretenden Genugthuung, wie sie freilich erst später sich ausbilden konnte. So genoß also die Kirche wenigstens fortwährend im Glauben die Früchte dieser Idee, wenn schon sie selbst ihr nicht immer gleich klar vor Augen stand, was auch nicht möglich war.

Der Grund davon wird in Folgendem zu suchen seyn. War in jener Idee der christlichen Wissenschaft die Aufgabe vorgesteckt, welche die dialektische Entwicklung Moment für Moment lösen sollte, so wird erst nach einer langen Iliade die Odyssee für sie eintreten können. So groß sie ist, so hat sie doch zunächst ihre Heimath nur in der christlichen Intuition, welche das scheinbar Entgegengesetzteste, wie Unendliches und Endliches, Allgemeines und Einzelnes zusammenschauend

---

* Noch Theodorus Abukara nennt sie die allgemeine kirchliche von den Häretikern, aber freilich angefochtene Ansicht. l. c. Opusc. II.

wie in Einem Blick, all die Schwierigkeiten nicht anschlägt, vielmehr sie in der Plerophorie des Glaubens als gelöst behandelt, die dem begrifflichen Erkennen jener Gegensätze in ihrer Einheit entgegen stehen. Und daran thut die Kirche für ihr unmittelbares christliches Leben wohl; hielte sie es anders, so würde mit diesem bald auch der lebendige Quell der christlichen Wissenschaft versiegen gehen. Aber die Kirche bedarf auch der Wissenschaft; und der Geist der Kirche erzeugt sie sich selbst. Und so sind jene nach einander auftretenden Gegensätze, in welchen jetzt nur die eine jetzt die andere Seite der ursprünglichen Einheit sich geltend macht, so weit sie wahre Momente vertreten und nicht frühe spurlos untergehen, nicht etwas fremdes, was der christlichen Wahrheit entgegentritt, sondern nur Etwas von ihr selbst als der substanziellen Macht der Kirche für den Zweck Hervorgerufenes, daß ihr ganzer Inhalt und Reichthum immer mehr an das Licht des Gedankens trete. So durchläuft nun unser Dogma seine Geschichte — es bleibt nicht stehen bei jener unmittelbaren Anschauung; die Gegensätze thun sich weit auf, damit in der Einigung des scheinbar Entlegensten, Geschiedensten die ganze Herrlichkeit des Christenthums offenbar würde.

Nachdem die Wahrheit des Göttlichen und Menschlichen, wie wir in der ersten Abtheilung sahen, Schritt für Schritt festgestellt war, mußte das Verhältniß beider zu einander in der Einheit der Person untersucht werden. Zu diesem Behufe aber mußte jene unmittelbare Einheit beider in der Person sich lösen, es war mehr der Unterschied zu betonen. Diese im Ganzen von der antiocheniſchen Schule ausgegangene Richtung mußte die Kirche zu der ihrigen machen; denn nur durch vorherige scharfe Unterscheidung konnte sie zur tiefern Einsicht in die Einheit des Unterschiedenen gelangen. Blieb man stehen bei jener unbefangenen in der ersten Periode ausgesprochenen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, so wurde die Einheit, weil sie den Unterschied des Geeinten nicht zur Geltung wollte kommen lassen, zur Vermischung, und gefährdete wieder das in der ersten

Periode Errungene, die Wahrheit des Göttlichen und Menschlichen. Das that der Monophysitismus, der sonach als die durch Stehenbleiben ausgeartete Richtung derer anzusehen ist, welche, statt in der Einheit auch die Unterschiede zu erkennen, und umgekehrt, vielmehr ausdrücklich die Unterschiede in der Person aufgehoben wissen wollten (μια φυσις), während früher die Unterschiede, wenn schon nicht hervorgebildet, doch auch nicht geläugnet, sondern vielmehr in jener unmittelbaren Einheit vorausgesetzt waren.

Die Kirche konnte daher nicht umhin, nun vor Allem auf den Unterschied zu dringen, und sie faßte in so weit ihre Aufgabe völlig richtig auf. Nur so war ja auch die Wahrheit beider Seiten festzuhalten. Und wenn sie nun diesen Unterschied als eine Zweiheit von Substanzen, Naturen (nach langem Ringen mit einem noch nicht festgestellten, amphibolischen Sprachgebrauch) * aussprach: so hat sie ohne Zweifel, was die fernere Geschichte zeigen wird, diesem Bedürfniß der Unterscheidung wenigstens nach Einer Seite hin mehr als genügt. **

Doch es ist hiemit bereits dasjenige berührt, was bei Grundlage und Einleitung für die Versuche der folgenden Periode bildet; daher wir das Nähere dorthin verweisen.

---

* In Beziehung auf die Worte φυσις, οὐσια, ὑποστασις.

** Es konnte nicht fehlen, daß, je mehr die Zweiheit der Naturen bestimmte, kirchliche Lehre ward, desto mehr Ideen, wie diese Abtheilung sie vorführte, vor ihr und den auf ihrer Grundlage ausgebildeten Formeln zurücktraten. Dennoch fehlt es auch der Kirchenlehre nicht an Punkten der Anknüpfung an sie.

Zweite Periode.

Die Zeit des einseitigen Hervorkehrens der göttlichen oder der menschlichen Seite in der Person Christi.

Erste Epoche.

Bis zur Reformation. Einseitige Hervorhebung des Göttlichen.

Erste Abtheilung.

Bis zum Chalcedonensischen Koncil im Jahre 451, oder der kirchlichen Festsetzung der Zweiheit der Naturen in Christus, auf deren Grundlage sofort die Einheit der Person begriffen werden soll.

Der Zweiheit der Naturen, die das Resultat unserer Abtheilung bilden wird, und die unmittelbare gemeinschaftliche Voraussetzung für die sofort zu betrachtenden kirchlichen Versuche ausmacht, nämlich die Einheit der Person im Unterschied ihrer Elemente, also nicht mehr blos als unmittelbare, sondern schon als vermittelte Einheit zu begreifen, ist schon durch dasjenige, was wir im Bisherigen kennen gelernt haben, mannigfach vorgearbeitet.

Waren auch beide, das Göttliche und das Menschliche vorerst nur in ihrer Wahrheit anerkannt, und sofort unmittelbar wieder in der Person geeint vorgestellt, eine Zweiheit von Naturen aber, auch nach der Vereinigung fortdauernd, noch nicht kirchlich gelehrt: so lag doch der Uebergang auch zu dieser Zweiheit nahe genug.

Die einzelnen Momente auf der göttlichen und menschlichen Seite waren hervorgearbeitet und bestimmt erkannt. Der auf diese Unterschiede gerichtete Sinn suchte nun seine Befriedigung und die Sicherheit seiner Resultate darin, daß

er, auf beiden Seiten alle diese Momente je in Eines zusammenfassend, die zwei Seiten als zwei vollkommene Substanzen, Naturen sich gegenüber stellte.

Daß dieß geschehen konnte, setzt freilich voraus, daß der Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen viel schroffer und tiefer gefaßt war, als zur Zeit der in der Kirche blühenden Logoslehre. Während nach dieser Lehre das Göttliche und Menschliche stets in einander sind, und die menschliche Vernunft selbst schon eine göttliche Emanation ist, hatte sich allmälig eine andere Betrachtungsweise, vornämlich von Antiochia geltend gemacht, eine mehr verständige, scharf unterscheidende, jener idealen Richtung, die alle Unterschiede immer wieder rasch in eine keineswegs vermittelte Einheit auflöste, — direkt entgegengesetzte. Die letzte Abtheilung der vorigen Periode hat uns gezeigt, warum sowohl jene Logoslehre einer strengen Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen überhaupt zu weichen hatte, als warum insbesondere auch jene Klasse von Ansichten, die wir die mystische genannt haben, sich dessen nicht überheben durfte, zu erforschen, wie sich das Göttliche und Menschliche in Christus zu diesem Resultate vermitteln und durchdringen möge, was sie in so großen Zügen entwarf. In beiderlei Betracht kam nun der antiocheniſchen Richtung ihr Recht zu.

Dieses Recht anzuerkennen kostete aber die Kirche einen schweren Kampf, der sich besonders in der Persönlichkeit Cyrills von Alexandrien abspiegelte. Von späterem Standpunkt aus betrachtet, muß er als eine Gestalt von sehr zweideutiger Orthodoxie erscheinen, und das Bemühen, seinen Namen ganz und gar von allem Schein des Monophysitismus zu reinigen, wird nicht gelingen. Aber aufgefaßt im Entwicklungsgange der Kirche selbst und ihres Dogmas gestaltet sich doch Vieles mehr zu seinen Gunsten. Er bezeichnet (wie in ähnlicher Stellung einst Dionysius von Alexandrien) vielmehr den Punkt, wo die Kirche eine alte Bahn verläßt, weil sie für das, was sie eigentlich will, einen geeigneteren Ausdruck zu bedürfen das Bewußtseyn gewonnen

hat, wo sie also ein altes Gebiet der Sprache und des Denkens zu verlassen im Begriffe steht. Wer nun in solchen Wendepunkten auf dem alten Boden beharrt, der wird von der Orthodoxie überholt; und der beste Glaube an sein gutes Recht, ja die stärksten Auktoritäten der Vorzeit können dann die Zweideutigkeit seiner Rechtgläubigkeit nicht aufheben. So nun möchte es dem Cyrill ergangen seyn. *

So lange über das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus noch keine nähern Untersuchungen gepflogen wurden, gebrauchten nicht blos Diejenigen, die ausdrücklich die menschliche oder göttliche Natur um ein Moment verkürzten, wie einerseits Arianer, andererseits Origenisten und Apollinaris, sondern auch die Kirchlichen, Ausdrücke, welche deutlich genug zeigten, daß man innerhalb der wirklichen Person Christi allgemein noch nicht näher das Göttliche und Menschliche unterschied. So spricht Irenäus in der oben citirten Stelle, den Ebioniten gegenüber, von dem göttlichen Weine der Person Christi, statt deren jene blos irdisches Wasser wollen. Enthält schon diese Anspielung auf die Wasserverwandlung zu Kana deutlich genug die Idee, daß das Menschliche in Christus durch die Assumtion des Logos selbst höherer Art geworden sey, so spricht für diese Vorstellung ganz bestimmt der häufig vorkommende Ausdruck μιξις, κρασις, ἀνακρασις, κατακρασις bei den griechischen Vätern, z. B. Origenes, den beiden Gregoren; Tertullian spricht von einem **homo Deo mixtus.** Hilarius sagt ausdrücklich, daß die vom **Verbum** (Logos) angenommene Menschheit nicht

* Solche Beispiele der Dogmengeschichte sind lehrreich, sowohl in Beziehung auf die Gesetze der Entwicklung auf diesem Gebiete, als in Beziehung auf die Orthodoxie des Einzelnen. Wir lernen daraus, daß man auch durch Orthodoxie heterodox werden kann, vor dem Richterstuhl der Geschichte. Wer eine bestimmte Denkweise, welche von dem rastlos sich entwickelnden Geist der Kirche nur versuchsweise gesetzt war, verewigen will, der kann gerade ihren eigentlichen Sinn verfehlen, und so ihr untreu werden durch Unbeweglichkeit und Unfreiheit.

der unsrigen gleich gewesen sey, obgleich durch sie, die durch den Logos verherrlicht ist, auch die unsrige auf ähnliche Weise soll verherrlicht werden. (Vgl. de Trin. X., 21 und die obigen Stellen in Beziehung auf das Abendmahl.) Dieser Ausdruck „Vermischung" hat freilich im Sinne dieser Kirchenlehrer noch viel Unbestimmtes, und soll die innige Vereinigung und Durchdringung überhaupt bezeichnen. — Jedoch soll, besonders die Zweiheit der Substanzen nach der Vereinigung nach ihrem Sinne ausgeschlossen werden. Das beweist der Brief des röm. Bischofs Julius in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, — dessen Aechtheit freilich zweifelhaft ist, der aufs Stärkste gegen die Lehre von „zwei Naturen" sich ausspricht, weil dadurch zwei Christi gesetzt seyen, ein vollkommner Mensch und der Sohn Gottes, welche Zertrennung die unmittelbare Folge habe, daß Jesus samosatenisch, (d. h. ebjonitisch) gedacht sey. * Ihm trat freilich Ambrosius, Augustinus und die abendländische Kirche überhaupt bald entgegen, aber in der griechischen währte diese Richtung noch lange fort. Hatte doch der große Athanasius selbst, ohne der vollständigen Menschheit Christi (die er auch gegen Apollinaris vertheidigte) zu nahe treten zu wollen, nach der Menschwerdung von Einer Substanz, μια φυσις, nämlich θεου λογου σεσαρκωμενη gesprochen. Und um auch so das

---

* Mit der Auskunft, daß die Väter dieser Ansicht, wenn sie gegen zwei naturas, φυσεις protestiren, eigentlich nur „zwei Personen" verwerfen, kann ich mich nicht befreunden. Mag auch ein schwankender, mißverständlicher Sprachgebrauch viele Schwierigkeiten gebracht haben, bis die Bedeutung der Worte natura, essentia, substantia, persona, φυσις, οὐσια, ὑποστασις, προσωπον festgestellt war, so muß doch gewiß eine unbefangene Betrachtung des Verlaufes unseres Dogmas uns überzeugen, daß wirklich viele schon mit der Zweiheit der Naturen nach der Vereinigung, auch eine Zweiheit der Personen zu setzen fürchteten; eine Furcht, die in der That auch gegründet war. Nur die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur war im Stand, ein Palliativ gegen die Doppelpersönlichkeit Christi zu bilden.

göttliche Weſen des σαρξ gewordenen Logos zu bewahren, hatte Hilarius Chriſto eine höhere Menſchheit einerſeits, dem Wort aber ein ſich Entäuſſern zugeſchrieben. Gregor von Nyſſa aber ſagt, daß der Leib, welcher litt, mit der göttlichen Natur vermiſcht, durch dieſe Vermiſchung daſſelbe wurde, was die aſſumirende Natur iſt. **Contra Eunom. L. IV. p.** 581. bei Münſcher **IV.**, 37. (το σωμα τη θειᾳ φυσει ἀνακραθεν, ἐκεινο (idem) πεποιησθαι φαμεν — ὁπερ ἀναλαβουσα φυσις ἐστι. Und anderwärts braucht er das Bild: wie ein Tropfen Eſſig ins Meer geſchüttet ſich darin verliert und in die Beſchaffenheit des Meeres verwandelt wird, ſo iſt das Fleiſch in das Meer der unvergänglichen Gottheit übergegangen.* Und ähnlich, wenn auch minder ſtark, ſind die oben angeführten Bilder des nazianz. Gregors die deutlich zeigen, daß er ſich das Göttliche und Menſchliche überhaupt weſentlich Eins denkt, nur quantitativ verſchieden. (Bei dieſem Letztern iſt noch die Nachwirkung der neuplaton. Logoslehre ſichtbar, die auch aus der negativen Beſtimmung des Böſen bei Athanaſius durchleuchtet.) Gregor von Nyſſa ſagt daher **c. Eunom. IV.**, 589 ff. (vgl. Münſcher ebendaſ.) So lange das Göttliche und Menſchliche für ſich betrachtet werde (ἑως ἀν ἐφ' ἑαυτων θεωρειται τουτων ἑκατερον), ſo bleiben die Eigenthümlichkeiten beider unvermiſcht; allein durch die Vereinigung iſt alles beiden gemeinſchaftlich.

Das Letztere zu ſetzen, iſt beſonders der Kirchenlehre natürlich und nothwendig geweſen. Denn die Erlöſung, für welche ſtets auf den Tod Chriſti von latein. und griech. Vätern das größte Gewicht gelegt wurde, konnte nicht befriedigend gedacht ſeyn, wenn nicht irgendwie auch das göttliche Weſen in Chriſtus dabei betheiligt war. In dieſem Intereſſe brauchten ſchon die ältern Kirchenlehrer, wie Irenäus und

* Auch Epiphanius kann hieher gezogen werden. Obwohl er von Chriſtus ſagt: οὐ τραπεις την φυσιν, ἀλλα καθ' ἑκατερα προς τα ἀμφοτερα μεσιτευων, und die συγχυσις verwirft, ſo ſagt er doch zugleich: Gott ſey geweſen τα δυο κερασας εἰς ἑν.

später Hilarius, unbefangen Ausdrücke, aus welchen, wenn sie premirt werden, ein Leiden auch seiner göttlichen Natur zu folgern wäre, wenn nicht der freilich unklare Beisatz, der bald gemacht wird, das göttliche Wesen in Christus habe leidenslos gelitten, bewiese, daß das Interesse blos war, auch letztere bei dem Erlösungswerk zu betheiligen, ohne daß man aber schon zu klarer Entschiedenheit gekommen wäre, was jeder der beiden Seiten zuzuschreiben sey. Ein ähnliches Interesse war es, was in dem Kirchenstyl die Bezeichnung: Gottesgebärerin, θεοτοκος schon im vierten Jahrhundert nachweislich einführte. Für das kirchliche und praktische Interesse lag die Einheit der Person näher als die Unterscheidung und Auseinanderhaltung beider Seiten, weil doch das Erlösungswerk in Einem als ein göttliches und als ein menschliches gewußt wurde.

In dieser Richtung blieb besonders stetig die alexandrinische Dogmatik. Schon bei Gregor von Nyssa gingen die anfangs unbefangenen Aussagen über die Einheit Christi bestimmter darauf aus, die Unterschiede beider irgendwie auszulöschen, damit die Einheit desto sichtbarer sey; in dieser vermischenden Weise bewegte sich aber namentlich die ägyptische Schule fort. Hieher gehören besonders Theophilus, Cyrill und Dioskur. — Aber der Gegensatz dagegen war durch Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvest.* und ihre ausgebreitete Schule gleichfalls zu Cyrill's Zeit schon sehr

---

* Diodor (um 390) sagte, man dürfe nicht dieselben Prädikate vom Logos und vom Menschen Jesus aussagen. Zwar solle man nicht zwei Christi lehren, und selbst eine solche Verbindung des Logos mit dem Menschlichen wollte er zugeben, daß Christus auch nach der letztern Seite angebetet werde. Aber er hielt über dem Unterschied zweier Naturen fest, und redete von dem Menschlichen so, als ob es in sich — auch ohne die göttliche Natur — wäre vollendet gewesen. Noch weiter geht Theodor v. Mopsv. (um 420). Nach seinem Glaubensbekenntniß hat der Logos einen vollkommenen Menschen angenommen und mit sich verbunden (εἴληφε durch συναφεια), der durch diese Verbindung an der Sohneswürde und Ehre Antheil hat.

erstarkt. Dieß die Grundlage des nestorianischen und eutychianischen Streits, zu dem wir nun übergehen.

Die Ansicht der Antiochener wurde von Nestorius auch in Konstantinopel geltend gemacht, und zwar einem längst feststehenden kirchlichen Sprachgebrauch gegenüber.

Es ist ein ungerechter, schon von Luther in seiner Falschheit erkannter Vorwurf, daß Nestorius die wahre Gottheit Christus absspreche, und sie samosatenisch auf eine bloße Kraft zurückführe. Vielmehr gerade, weil er die Gottheit Christi hypostatisch und den υἱος θεος πατρι ὁμοουσιος faßte, sprang ihm der ungeheure Gegensatz zwischen diesem und dem Menschlichen so sehr ins Auge, daß er sich gegen das θεοτοκος als gegen eine Gottes unwürdige Vorstellung verwahren zu müssen glaubte.* Eben diese Entgegensetzung des Menschlichen und Göttlichen, die ihm charakteristisch ist, hat erst da die Schärfe, die er ihr gab, wenn er das Göttliche und Menschliche in seiner ganzen Vollständigkeit nahm. Allein eben hieraus erklärt sich auch die Aeusserlichkeit der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen, die sich in seinen Bildern von dem Einwohnen der Gottheit des Sohnes in dem Menschlichen als einem Tempel, oder Kleid, noch mehr aber in seinem Schlagwort συναφεια ausspricht. Nur zusammengefügt sind nach ihm die zwei Naturen, die er so scharf schied. — Bei solch äusserlicher Vereinigung konnte sich dann als Folge nichts ergeben, als das, daß die menschliche Natur durch die göttliche unterstützt und durch ihr Zusammensеyn mit ihr beehrt sey. Die göttliche aber trat weiter in keinen Verkehr mit der menschlichen Natur. So mußte es allerdings den Schein gewinnen, als ob Nestorius, wie ihm die römische Kirche später immer vorwarf, zwei Christus habe. Die

---

* Er wollte dafür θεοδόχος oder χριστοτόκος gebraucht wissen. Schon der gallische Mönch Leporius veranlaßt einen Streit durch den Satz: nicht Gott, sondern ein vollkommener Mensch mit Gott sey aus Maria geboren worden, wobei noch deutlicher als bei Nestorius das persönliche Princip in Christus auf die menschliche Natur fiel.

göttliche Natur nämlich dachte er sich hypostatisch, persönlich in Christus; die menschliche aber wußte er in keine so nahe Verbindung mit dieser göttlichen zu bringen, daß diese für die menschliche sich als das persönliche Prinzip erwiesen hätte: daher man leicht auf die Meinung kommen konnte, er, der die menschliche Natur in ihrer Vollständigkeit dachte, und nicht die göttliche als das persönliche Princip der menschlichen aufwies, müsse die menschliche Natur Christi für sich als persönlich denken, und so zwei Christus haben. Allein das Wahre ist, daß er eine Einheit, Eine Person wollte; aber bei dem strengen Gegensatz, in welchem er das Göttliche und Menschliche auffaßte, sie nicht gewinnen und anschaulich machen konnte. So lehrte er denn die Einheit Christi **in abstracto**; aber **in concreto** hatte er zwei auseinander stehende Naturen, einen zertrennten Christus.

Daher hatten die Alexandriner, an deren Spitze Cyrill stand, allerdings Recht, mit Nestorius unzufrieden zu seyn. Man sieht deutlich, wie sich das christliche Bewußtseyn besonders in Betreff der Erlösung durch des Nestorius Lehre verlezt fühlte. Denn während das Trostreiche in dem Erlösungswerk der Kirche vor Allem darin lag, daß der Gottmensch es vollbracht und für uns gelitten habe, so war nach Nestorius die göttliche Natur in Christus ausser Mittel von aller Veränderung und allem Leiden; so lose war ihm die Verbindung derselben mit der menschlichen Natur, daß er ein freies Zurückziehen des Göttlichen von den nur menschlichen Zuständen annahm, womit die **unio** als eine nicht wesentliche, sondern als eine nur periodische und willkürlich lösliche ausgesprochen war.

Dem entgegen stellte nun Cyrill eine innigere Einheit, φυσικη ἑνωσις; und während Nestorius im Ungewissen ließ, wie denn bei so äusserlichem Verhalten der göttlichen, persönlichen Natur nicht auch die menschliche Natur mit einer eigenen Persönlichkeit begabt zu denken sey? lehrte Cyrill eine Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen καθ' ὑποστασιν.

Allein auch Cyrill auf seiner Seite war im Unrecht. Er stand im Wesentlichen auf gleichem Standpunkt mit Nestorius; denn das Göttliche und Menschliche war auch von ihm nicht wahrhaft Eins, sondern so gedacht, daß ihr Begriff einander ausschloß; ein Gegensatz, der bei ihm, weil er nicht wie Nestorius diese disparaten Größen auseinander stehen lassen wollte, die Wirkung hatte, daß er die Einheit des Göttlichen und Menschlichen gänzlich nur auf Kosten des Einen von Beiden (nämlich des Menschlichen) zuwege brachte, indem ihm das Menschliche in das Göttliche verwandelt wurde. Wir können dieß die magische Weise der **unio** nennen, wie die nestorianische, welche die zwei Naturen nur an einander anlehnt, die mechanische. Nach der **unio** wollte Cyrill nur noch Eine Substanz anerkennen, was von seinem Standpunkt aus hieß, daß das Menschliche (nicht etwa durch innere Entwicklung, durch Offenbarung seines innern Wesens, vielmehr durch die Uebermacht des dasselbe in sich verwandelnden Göttlichen) als von aussen ins Göttliche verschlungen sey. So ist offenbar, daß derselbe ausschließende Gegensatz in der alexandrinischen Ansicht verhüllt war, den die Antiochener bewußt aussprachen als den Unterschied zweier gänzlich verschiedener Substanzen oder Naturen.

Und diesen Gegensatz, den sie sich gern verbergen wollten, einzugestehen, sahen sich die Alexandriner genöthigt, weil sie nur so ihren zu Ephesus im Jahr 431 über Nestorius errungenen Sieg behaupten und kirchlich zu machen hoffen konnten. Cyrill sah sich vermocht, dem Symbolum des Theodoret beizustimmen, nach welchem eine Vereinigung zweier Naturen ohne Vermischung (δυο φυσεων ἀσυγχυτος ἑνωσις) in Einem Herrn, Einem Christus gelehrt und die Maria θεοτοκος genannt wurde. Das mußte er auch in der That von seinem Standpunkt aus, dem eine wesentliche Einheit beider fremd war, zugeben, daß in Christus zwei Naturen zusammenlaufen, wenn er nicht doketisch, oder wie er selbst sagt, apollinaristisch werden wollte. Aber seiner Denkweise konnte er sich nicht so entwöhnen, daß er nicht auch

nachher noch im Wesentlichen ähnlich gedacht hätte. Den Unterschied ließ er ein, so weit ihm mit siegenden Gründen gezeigt war, daß er ihn zu lehren habe, um auf der Spur der kirchlichen Lehre zu bleiben. Aber so viel hatten seine Gegner nicht vermocht, daß sie ihm das Vorhandenseyn beider Naturen auch nach der Vereinigung und ein so inniges Verhältniß derselben darzuthun vermocht hätten, als er es mit Recht verlangte. Daher er später wieder sagen konnte: er unterscheide zwei Naturen, aber nur in Gedanken, vor der Vereinigung; das Resultat des Vereinigungsprocesses aber war ihm vor wie nach Eine fleischgewordene Natur des Logos nach der obigen athanasischen Formel. — So war ihm die ἑνωσις nicht eine Vereinigung sondern eine Vereinerleiung. Der Erbe und eifrige Verfechter seiner Ansichten ist Dioskur von Alexandrien, der mit Eutyches die cyrill'sche Lehrform mit Erfolg wieder auszubreiten begann. Aber gerade durch die Uebertreibungen dieser sollte nun der Kirche vollends klar werden, daß sie der unklaren, vereinerleienden cyrill'schen Ansicht nicht minder stark entgegen zu treten habe, als der nestorianischen συναφεια. Cyrill wollte nicht doketisch seyn und doch ließ er das Göttliche mit Verkürzung des Menschlichen, (d. h. ohne dasselbe als solches bestehen zu lassen), die μια φυσις seyn, die eigentlich Alles in Christo sey.*

Eutyches gab zu, daß vor der ἑνωσις von zwei Naturen die Rede seyn dürfe:** aber μια φυσις μετα την ἑνωσιν

---

* Die Unklarheit, die sich ergab, weil er das zu Unterscheidende nicht unterscheiden wollte, ist wohl am bezeichnendsten in seinem ἀπαθως ἐπαθεν enthalten.

** Jedoch war ihm dieß gleichfalls, wie dem Cyrill, nur eine διαιρεσις in abstracto, in Gedanken. Daher es ohne Zweifel blos Consequenzen sind, wenn man ihm vorwirft, er habe eine Menschheit vor der Menschwerdung, also eine himmlische, und zwei Personen, aus denen ihm erst nachher Eine werde. — Sofern Eutyches von Cyrill sich unterscheidet, möchte dürfen gesagt werden, daß seine Ansicht sich jener Häresie am meisten nähert, welche von gar Vielen, z. B. dem S. Maximus, Joh. Damasc., den Scholastikern bis auf Petav herab

war seine Behauptung; dieß in der Weise, daß er zwar σωμα ἀνθρωπινον, aber nicht ἀνθρωπον nach der unio zugab, (d. h. ohne Zweifel etwas Menschenähnliches) der Leib Christi sey uns nicht ὁμοουσιον. War er aber ἀνθρωπινον und doch nicht gleichen Wesens mit dem unsrigen, war er noch da, aber nur wie ein ins Meer gesunkener Honigtropfen, ohne Verwandlung ins Göttliche, wie er ausdrücklich behauptete, so liegt uns am nächsten die Vergleichung dieser unio mit einer chemischen Durchdringung der ihrer Substanz nach bleibenden menschlichen Natur durch die göttliche. — Auch hier ist von aussen der Menschheit Christi ihre Eigenthümlichkeit gegeben; — und mit der Homousie ist dann die Wahrheit der Menschwerdung geläugnet. — Daher es nur als richtiger Takt bezeichnet werden kann, wenn die Kirche solche Ansichten sich nicht aufdringen ließ; und, weil sie darin sich nicht erkannte, lieber in einen wenigstens sehr scheinbaren Widerspruch mit frühern Kirchenlehrern trat, als daß sie solche Consequenzen zugab.

Ehe wir die chalcedonensischen Schlüsse betrachten, noch ein Wort über den spätern Verlauf dieser Richtung. Sie wurde, nachdem die Kirche δυο φυσεις festgesetzt hatte, zum Monophysitismus, aber ist von der Kirche nicht auf innere Weise überwunden worden; daher die ungeheure Zähigkeit derselben. Denn der Kirche gegenüber, welche den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen als zwei Naturen aussprach, war auch der Monophysitismus gewissermaßen in seinem Recht. Wie er ein freilich erstarrtes Denkmal der ursprünglichen Zeit war, in der das Göttliche und Menschliche in wesentlicher Einheit gedacht wurde, so ist er auch der Kirche gegenüber eine stete Aufforderung gewesen, über ihrer Zweiheit nicht um die Einheit der Person zu kommen.

---

bekämpft wird, ohne daß es mir gelungen wäre, einen ganz entschiedenen Repräsentanten für sie zu finden, — die Meinung nämlich: Christus habe Eine aus dem Göttlichen und Menschlichen zusammengesetzte Natur, (συνθετος, composita) gehabt, wogegen die Kirche nur die Person so nannte.

Aber da die monophysitische Richtung jene Einheit durchaus nur so gewann, daß sie dem Göttlichen ein absolutes Uebergewicht gab, so war sie immer dem Doketismus nahe. Diejenigen Monophysiten, die noch am meisten Menschliches übrig ließen, waren die, welche der menschlichen Natur ihre ἰδιοτητας fortwährend zugestanden, aber die Substanz derselben in der Einen göttlichen Natur untergehen ließe, wie die Severianer. Wie dieß an die katholische Abendmahlsfeier erinnert, so ist es andrerseits das gerade Gegenstück zu der lutherischen Lehre von der **communicatio idiomatum**, welche umgekehrt die beiderseitigen Substanzen, aber nicht die Eigenschaften der menschlichen Natur bewahrt seyn läßt.

So wenig aber demnach der Monophysitismus, (welchen in seinen einzelnen Erscheinungen hier zu verfolgen überflüssig ist, nachdem ihr gemeinsames Princip angegeben ist) die Aufgabe zu lösen wußte, so wenig wie wir sahen, der Nestorianismus. Je mehr die Kirche durch die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur der göttlichen schon das Uebergewicht gegeben hatte, desto mehr that es noth, die Wahrheit der erstern gegen den Monophysitismus durch die ausgesprochene Zweiheit der Naturen wenigstens **in thesi** zu retten. Und dieß ist dasjenige, was die Kirche zu Chalcedon von dem Nestorianismus annahm. Diesem gebührt das Verdienst, die Kirche zum Bewußtseyn darüber gebracht zu haben, daß sie nach ihrer durchherrschenden — den Antiochenern und Alexandrinern gemeinsamen (gegensätzlichen) Fassung des Göttlichen und Menschlichen in Christus zwei Naturen setzen müsse, damit der Menschheit ihre Wahrheit bleibe. Aber seine **unio** der zwei Naturen setzt noch keine lebendige Verbindung und Einheit derselben: sie bleiben neben einander gestellt, blos durch den Namen des χριστος, θεανθρωπος zusammen gehalten.

Diesen wahren Stand der Sache hat Leo der Gr. von Rom scharf erkannt; und wie sein Vorfahr Dionysius Rom. der nicänischen Synode in der Lehre von der Gottheit des Sohnes die Bahn vorzeichnete, so sind Leo's Ansichten

mit Recht für die chalcedonenſiſche Synode beſtimmend geworden.*

Sie bekennt *ἑνα και τον αὐτον χριστον — ἐκ δυο φυσεων* (al. *ἐν δυο φυσεσιν*) *ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως γνωριζομενον· οὐδαμου της των φυσεων διαφορας ἀνῃρημενης δια την ἑνωσιν, σωζομενης δὲ μαλλον της ἰδιοτητος ἑκατερας φυσεως, και εἰς ἓν προσωπον και μιαν ὑποστασιν συντρεχουσης· οὐκ εἰς δυο προσωπα μεριζομενον ἢ διαιρουμενον, ἀλλ' ἑνα και τον αὐτον Υἱον και Μονογενη, Θεον λογον, κυριον Ἰησουν Χριστον.*

---

* Vgl. Opp. T. I. (ed. Venet. 1753.) Ep. 28. p. 811. c. 3. Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam suscepta est a majestate humilitas etc. — Der Brief gilt mehr dem Eutyches als dem Neſtorius: doch laſſen ſich Leo's Grundſätze leicht auch anwenden auf Neſtorius. — c. 5. S. 833. ſcheint er anzudeuten, daß ohne wahre Menſchheit auch die Gottheit in Chriſtus nicht könne geglaubt werden, und umgekehrt. — ibid. S. 829: Eutyches könne weder die humilitas noch die gloria des Herrn behalten; insbeſondere das Leiden Chriſti nicht in ſeiner Wahrheit erkennen. Nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Noch klarer iſt Leo übrigens in dem Briefe an Kaiſer Leo (Ep. 165. S. 1353 sq. v. J. 458.) in die Lage der Sache eingedrungen. Dort erkennt er den Zuſammenhang des Eutychianismus mit Gnoſticismus c. 2; beſtimmt den Neſtorianismus klar und folgerichtig ſo: er habe aliam personam carnis, aliam Deitatis, minder richtig wohl den Eutychianismus, die deitas Verbi verwandle ſich in carnem et animam, und ſieht, daß zwiſchen beiden hindurch die kirchliche Bahn laufen muß. c. 6. S. 1356. geht er noch weiter: Die Eine Perſon hat zwar inseparabiliter et indivise communes actiones, er ſucht aber doch die qualitates operum zu erkennen, wiefern ſie der einen oder andern Natur vornämlich zukommen, d. h. quid sit, quod caro sine Verbo non agit, et quid sit, quod Verbum sine carne non efficit. Am klarſten jedoch iſt ſeine chriſtologiſche Anſicht auseinandergeſetzt in dem

Nachdem aber so die Zweiheit der Naturen feststeht, so ist damit die Person Christi noch nicht begriffen: vielmehr, indem ebensogut an Nestorius getadelt ist, daß er die zwei Naturen nicht in lebendige Wechselbeziehung setze, als an der andern Richtung, daß sie die Einheit voreilig, durch Vermischung oder Verwandlung suche, so drängt sich von beiden Seiten nur um so mehr jetzt die Aufgabe auf, die durch den Unterschied vermittelte Einheit der Person zu gewinnen, deren Lösung aber von der chalcedonensischen Synode innerhalb der Kirche nun an die Zweiheit der Naturen gebunden ist.

---

ersten Sermo de Nativ. c. 2. p. 65. Filius Dei factus est homo: ita se ad susceptionem humilitatis nostrae sine diminutione suae majestatis inclinans, ut manens quod erat, assumensque quod non erat, veram servi formam ei formae in qua Deo Patri est aequalis, uniret: et tanto foedere naturam utramque consereret, ut nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumtio. Salva igitur proprietate u. s. f. die gleichen Worte wie oben in dem 28sten Brief. Cyrill's Zustimmung zu Theodorets Formel stellte seinen orthodoxen Ruf in der Kirche wieder her. Leo in dem 165sten Brief citirt ihn unter vielen andern der ersten Väter als Zeugen der Orthodoxie. Ersichtlich ist endlich aus dem Angegebenen, daß es Leo nicht darum zu thun ist, das innere Verhältniß der zwei Naturen zu betrachten, sondern nur ihre Zweiheit mit der Einheit der Person festzustellen.

Zweite Abtheilung.

Von dem chalcedonenſiſchen Concil bis zur Reformation.

Die Väter zu Chalcedon ſelbſt hatten faſt nichts Poſitives, ſondern nur Negatives, Kautelen gegen das eutychianiſche und neſtorianiſche Extrem gegeben. Vielmehr die von ihnen ſanktionirte Vorſtellung des Unterſchiedes des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus als zweier Naturen, welche in Einer Perſon zuſammenlaufen, und auch in der Vereinigung ihre Eigenthümlichkeit bewahren, ſetzte eine ſolche Doppelheit in die Eine Perſon, daß nun erſt recht dringend die Aufforderung wurde, die Einheit der Perſon als bewahrt aufzuzeigen.

Um die Einheit zu begreifen, waren überhaupt folgende Wege möglich: Entweder wurden beide Naturen nach ihrer Eigenthümlichkeit in der Einheit bewahrt gedacht, oder aber nicht.

A. Was das Letztere betrifft, ſo wurde entweder a) die eine Natur der andern aufgeopfert, oder b) glichen ſie ſich in einem Dritten, Mittleren aus, in welchem ſie beide untergingen, oder das aus ihnen zuſammengeſetzt wurde. Der Fall a) enthielt wieder in ſich die doppelte Möglichkeit, daß entweder die göttliche Natur der menſchlichen, oder die menſchliche der göttlichen aufgeopfert wurde: jenes war ebjonitiſch, dieſes die doketiſche Richtung, welche in Form abſtrakter Läugnung wahrhaft menſchlicher Natur (des eigentlichen Doketismus) oder in Form eines Proceſſes auftreten konnte, in welchem das Menſchliche ins Göttliche verwandelt wurde.

b) Wurde aber ein Drittes geſucht, in welchem die Verſchiedenheit der Zwei ſich verſchmolz zu einem Mittleren

zwischen beiden: so ist das die Weise der Vermischung. Alle diese Weisen waren zur Zeit des chalcedonensischen Concils schon aufgetreten, und damit war der Kreis der Möglichkeiten auf dieser Seite erschöpft. Diese Versuche nun waren zu Chalcedon verworfen, indem ihre gemeinschaftliche Grundlage, die Einheit der Person zu suchen, ohne die beiden in abstracto wenigstens gesetzten Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit zu bewahren, verworfen war.

B. So war denn die Reihe an dem Versuch: die Zweiheit der Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit bewahrt, und doch dabei die Einheit der Person gerettet zu denken. Allein dieses Werk ging nicht sehr rasch, noch glücklich von Statten. Es war, als ob das christliche Bewußtseyn, nachdem es den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in Christus als eine Zweiheit von Naturen, Substanzen, durch die Dialektik des Verstandes genöthigt, ausgesprochen hatte, in sich selbst irre, unsicher und schwankend geworden sey. — Dazu kam noch das, daß die ruhige Entwicklung der Sache durch vorschnelle Unionen und Entscheidungen, von politischem Interesse geleitet, sich mußte gestört sehen. Um Einheit zwischen den Anhängern des chalcedonensischen Concils, und der sehr mächtigen Parthei der Monophysiten zu bewirken, welche noch nicht widerlegt waren durch eine höhere Form der Christologie vom kirchlichen Standpunkt aus, sondern nur verworfen und ausgeschlossen, daher auch, statt der Vernunft, der höhern Wahrheit nachzugeben, noch Jahrhunderte lang fortdauerten: wurde eine äusserliche Uebereinkunft mit ihnen auf folgende Weise versucht. Man ging ab von dem Bestreben, das innere Verhältniß der zwei Naturen und dadurch die Möglichkeit ihrer Bewahrung in der Person zu verstehen, und zog sich auf die äussere Seite dieser Person, ihre Thätigkeit zurück. Wie auch diese Naturen sich verhalten, oder mit einander vermitteln mochten zur Einheit — das wenigstens war doch eine allen gemeinsame und daher Versöhnung versprechende Wahrheit, daß Christus als Einer gewirkt und gelebt habe. Bevor also etwas darüber ausgemacht war, wie sich die

Naturen innerlich verhalten — glaubte man doch darin Eins werden zu können, daß ihr Produkt nicht ein sich widersprechendes sey, ja überhaupt nicht doppelte Reihen von Wirkungen oder Thätigkeiten seyn können.* Soweit machte sich doch noch die alte Betrachtungsweise, nach welcher das Göttliche und Menschliche in Christus nicht auf den tiefen Unterschied zweier Naturen gebracht war, geltend, daß man nicht an zwei simultane Reihen von Thätigkeiten in dem Einen Gottmenschen dachte.

Darum schien es ein glücklicher Gedanke, auf diesen Rest der Uebereinstimmung mit denen, welche zwei Naturen beharrlich verwarfen, den Frieden gründen zu wollen. Allein diese äusserliche Auskunft konnte nicht lange vorhalten. Im Anfang zwar zeigten sich viele Anhänger des chalcedonensischen Concils, wie viele Monophysiten der Eintrachtsformel geneigt, daß μια ἐστιν ἡ ἐνεργεια τȣ χριστȣ; allein, was den Frieden hätte bringen sollen, brachte nun erst die Kirchlichen zum Bewußtseyn, daß sie sich hatten überraschen lassen; gerade daß die Monophysiten einstimmten, zeigte ihnen, daß auf ihre Kosten der Eingang vollzogen war; und der auf diesen Punkt geleitete Geist fand bald, daß wenn an den chalcedonensischen Schlüssen festgehalten werden wolle, die Differenz, in welcher jene Synode in Betreff der Naturen gegen die Monophysiten stand, auch auf die ἐνεργεια der Naturen, die ja nur die lebendige Wirklichkeit von dieser ausmacht, auszudehnen sey. — Ohnehin war die Formel μια ἐνεργεια so vieldeutig. Mit ihr war ja noch nicht gegeben, ob sie eine göttliche, oder eine göttliche und menschliche zugleich, oder vielleicht eine Mischung

---

* Der Monotheletismus wollte nicht den Satz aufstellen, daß in Christus blos Ein Willensvermögen, sondern nur, daß in ihm Ein Wollen sey. Auf jenes ließ er sich seiner ganzen oberflächlichen, von dem Conc. Constp. 681. als indifferentistisch bezeichneten Tendenz nach nicht ein. — Daß man aber kirchlicher Seits sich eine Zeit lang auf diese Uebereinkunft einließ, muß erklärt werden aus einer Nachwirkung der Zeit, in welcher die Zweiheit der Naturen noch nicht kirchlich festgestellt war.

aus beidem sey. So daß die nähere Bestimmung dieser ἐνεργεια wieder die alten Streitigkeiten über die Einheit oder Zweiheit der Naturen hervorrufen und wieder auf die Betrachtung des lebendigen Grundes aller Thätigkeit des Gottmenschen zurücklenken mußte. Wirklich trat dann auch bald dem Monotheletismus der Dyotheletismus von eben jenem Stuhle her entgegen, der bisher schon so manchfach für die Dogmatik maaßgebend gewesen war: von Rom, durch Martinus I. und Agathon. Schon vor ihnen hatte Sophronius, Patriarch von Jerusalem, Aehnliches gesagt: „der Sohn, Einer und ungetheilt in Beziehung auf Persönlichkeit, aber zwei Naturen an sich habend, wirkte nach der einen das Gotteswürdige, nach der andern das Niedrige." Aber damals hatte man auch in Rom * dem Monotheletismus gehuldigt. Nun aber wurde durch jene genannten röm. Bischöfe der Dyotheletismus siegreich in der Kirche; **Conc. Constantinop. 681.**

Wurde auf Einem Willen beharrt, so war man dem Monophysitismus dahingegeben. Denn welches konnte dieser Eine Wille seyn, als der göttliche? War nun dieser das einzig Wirksame, so half es nichts, sich die menschliche Natur auch noch mit einem Willensvermögen begabt zu denken; kam es doch nie zu einer Energie desselben: es war nur ruhend, schlafend in Christus, faktisch war man dem Monophysitismus preisgegeben, weil eine ganz ruhende, todte Natur so gut als gar nicht da ist in dem wirklichen Leben des Gottmenschen. ** Darum mußte man auch dieser menschlichen Natur eine lebendige Wirklichkeit, ein Wollen zuschreiben; man mußte, wollte man den Unterschied der zwei Naturen festhalten, auf Dyotheletismus kommen. Und so können wir denn die Sache auch so betrachten, daß in dem monotheletischen Streit die durch

---

* So der Bischof Honorius in seiner Ep. ad Sergium.

** Joh. Dam. de fide orth. L. III, c. 15. T. I. p. 234. ed. Venet. 1748. *δηλον ὁτι ουὐτε εἰναι, ουὐτε γινωσκεσθαι την φυσιν δυνατον ἀνευ της κατα φυσιν ἐνεργειας.* Und weiter unten ebendas. *που φυσιν τις οἰδεν ἀκινητον, ἡ παντελως ἀνενεργητον;*

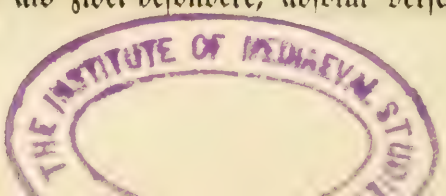
das chalcedonensische Concil zunächst nur gesetzte Zweiheit der Naturen nun auch in ihrer Wirklichkeit angeschaut zu werden begann.

Was aber der Dyotheletismus feststellte, ist Folgendes: δυο φυσικας θελησεις, ἠτοι θεληματα ἐν τῳ χριστῳ κηρυττομεν. Sodann werden die von der chalcedonensischen Synode über die φυσεις ausgesagten Formeln: ἀσυγχυτως κ. τ. λ. als auch für ihre ἐνεργειαι gültig ausgesagt. „Seine zwei Naturen strahlen durch an seiner Einen Persönlichkeit; und den Unterschied dieser zwei in der Einen Persönlichkeit erkennen wir daran, daß unbeschadet ihrer beiderseitigen Einigung jede Natur das ihr Eigenthümliche (ἰδια) will und thut, daher wir auch glauben, daß zwei Willen zur Erlösung des Menschengeschlechtes zusammenlaufen."

So consequent aber dieser Dyotheletismus ist, wenn einmal zwei Naturen gesetzt sind, so wenig ist dabei für die Einheit der Person genügende Sorge getragen. Diese war schon durch das **Conc. Chalc.** nur ausgesagt, aber in ihrer Vereinbarkeit mit der Prämisse zweier Naturen nicht aufgezeigt. Wie hätte nun nach so übel gelegter Grundlage in demjenigen die Heilung liegen können, was nur eine Consequenz der Grundlage war, von dem natürlichen Gefühl aber, das nicht ein zweifaches, sondern ein gesundes, in sich einiges Leben in Christus sieht, keineswegs gefordert seyn konnte?

Daß diese Entscheidung nicht die innere Grundlage verbessern und die Naturen selbst in wahrhafte Einheit bringen konnte, das liegt schon darin, daß es sich in dem ganzen Streit zunächst nur um eine einzelne Seite, nicht aber um die Totalität der Naturen handelte. Dennoch wurde durch ihn die Forschung wenigstens auf das Streben geleitet, auf dem Fundament und der Voraussetzung der Zweiheit der Naturen die Einheit der Person zur Anschauung zu bringen. Schon die Synode von 681 versuchte sich an diesem Problem, aber freilich mit unsichern Schritten.

Da die Naturen in ihrer zu bewahrenden Eigenthümlichkeit so ganz als zwei besondere, absolut verschiedne Substanzen


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES

vorgestellt waren, so war irgend ein Band zu suchen, das sie zusammenhalte. Um dieses zu gewinnen, wurde immer mehr die Persönlichkeit des Gottmenschen als ein Drittes, Besonderes aufgefaßt: somit von der göttlichen Natur als etwas Besonderes getrennt. Diese Scheidung zwischen Natur und Persönlichkeit war an der menschlichen Natur schon früher vollzogen, indem sie ja längst unpersönlich und doch als vollständig gesetzt war: nun geschah aber das Gleiche an der göttlichen Natur. In der einen Person des Gottmenschen waren doch beide Naturen vereint zusammen: diesen Einheitspunkt faßte man nun näher ins Auge, und dachte sich die Sache so, daß in das Ich, als einen gemeinsamen Ort, die beiden Naturen niedergelegt seyen. Das Ich konnte am ehesten für die beide vereinigende Macht gelten; denn weil sein Begriff nur durch die Abstraktion von allen Besonderheiten und Qualitäten entstand, die durch die Zweiheit der Naturen im Gottmenschen sind: so ist es an sich das ganz leere, eigenschaftslose — gegen alle Unterschiede indifferente. Zwar findet sich das Ich nirgends so vor: sondern ein solches Ich, das keine besondere Qualitäten, oder diese nur so ganz äusserlich an sich hat, ist ein Abstraktum. Allein es kam darauf an, die so absolut verschiedenen Naturen zusammenzubringen; und da bot diese Leere des Ichs an sich einen Ort an, in welchem beide zusammen seyn könnten, ohne sich auszuschließen.

Dieß sind die Grundzüge des Weges, der nun auf lange Zeit eingeschlagen wird. Freilich kamen auf diese Weise die zwei Naturen noch zu keiner lebendigen Vereinigung, denn sie waren nur beide in dem Ich niedergelegt, äusserlich an dasselbe herangekommen, weder mit ihm selbst so verbunden, daß dieses Ich die Naturen als seine Bestimmungen an sich selbst gesetzt, noch mit einander so, daß es einen vermittelnden Proceß zu inniger Durchdringung beider eingeleitet hätte, damit sie wahrhaft in einander und nicht blos neben einander in einem gemeinsamen Orte wären. Ferner mußte diese Scheidung zwischen Natur und Persönlichkeit den Schein

bewirken, als ob diese abstrakte Persönlichkeit es wäre, von der ebensowohl die göttliche als die menschliche Natur assumirt sey: das Ich erschien als die dritte Macht oder Substanz, neben den zwei Naturen, welche ihm gewissermaßen subordinirt, welche zu Accidentien an ihm, als der eigentlichen Substanz und Macht über sie herabgesetzt waren. Und doch war dieses Ich, welches man, von dem Fundament zweier Naturen aus, als das Gemeinsame, Mittlere, als den Mittelpunkt ansehen mußte, in welchem beide Naturen zusammenlaufen, weit entfernt, eine solche vereinigende Macht abgesehen von den Naturen zu besitzen, vielmehr nur durch sie stark, oder vielmehr es war nur ein Abstraktum von ihnen selbst.

Um nun diesen Uebelständen zu wehren, um die zwei Naturen nicht nur so nebeneinander in dem Einen Ich, gleichsam als seine zwei Arme, seyn zu lassen, sondern eine innigere Durchdringung derselben einzuleiten; um ferner dem ganz unkirchlichen Satz auszuweichen, daß sowohl die göttliche als die menschliche Natur von diesem Ich assumirt sey — womit die Unpersönlichkeit göttlicher Natur, und ein drittes unbekanntes x als das Personbildende gesetzt gewesen wäre, von dem Nichts ausgesagt werden konnte, als daß es keine besonderen Qualitäten habe — ging man immer wieder von der Anschauungsweise, nach welcher die Persönlichkeit das leere Fachwerk für beide Naturen war, über auf die andere, altkirchliche, nach welcher sie nicht ein Drittes zu den zwei Naturen, sondern nichts als die an ihr selbst und wesentlich persönliche, göttliche Natur ist. Also nicht ein Leeres, sondern ein Volles, nicht ein Indifferentes gegen die Unterschiede göttlicher und menschlicher Natur, sondern ein in sich Bestimmtes, welches die menschliche Natur assumirt hatte, von welchem aus dann die lebendige Verbindung mit der menschlichen Natur erst noch zur Anschauung zu bringen war. Von dieser Seite her bot dann die Persönlichkeit nicht mehr den gemeinsamen, ihr Zusammenseyn gewissermaßen erklärenden Ort für beide: sondern das Problem stellte sich dann

näher so, wie die beiden Naturen durch sich selbst mit sich verbunden seyen?

Dieses Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen, nach deren einer göttliche und menschliche Natur koordinirt unter dem allgemeinen Begriff oder der höhern Macht der Persönlichkeit standen; nach deren andrer aber die göttliche Natur mit der persönlichen Macht im Gottmenschen identisch war, wobei dann nothwendig die menschliche Natur nur wie ein Accidens an der Persönlichkeit war, ist sehr lehrreich. Nicht blos zerstört sich der Versuch immer wieder von selbst, von der göttlichen Natur die Persönlichkeit abgelöst zu denken; nicht blos zeigt sich, wie wenig mit einem solchen Abstraktum zur Erklärung des Gottmenschen geholfen ist, da ja vielmehr dieses nichts ist, als das ganz Einfache, was von beiden Naturen übrig bleibt, wenn man von ihrer Besonderheit abstrahirt, sondern es zeigt sich da auch, wie die beiden Naturen immer wieder zusammenstreben, so weit sie auch auseinander gehalten werden. Wie die Persönlichkeit einerseits als verbindendes Mittelglied aufgestellt war, so vollendete sich darin andrerseits auch die Ansicht, nach welcher sie absolut verschieden sind. Nicht unmittelbar, sondern nur durch ein Vermittelndes sollten sie ja da zusammen seyn. Aber immer machte sich ihre unmittelbare Zusammengehörigkeit, ihre innre Einheit dadurch geltend, daß dieses Mittlere, als ein sie vielmehr trennendes statt verbindendes, ausgestoßen wurde, damit sie in unmittelbaren Rapport mit einander treten könnten.

Alles dieses zeigt sich schon an den Schlüssen des **Conc. Const.** * Es hat einmal gelehrt, daß Christi zwei Naturen

* Sie lauten: *δυο φυσικας θελησεις ἠτοι θεληματα ἐν χριστῳ, και δυο φυσικας ἐνεργειας ἀδιαιρετως, ἀτρεπτως, ἀμεριστως, ἀσυγχυτως — κηρυττομεν. και δυο φυσικα θεληματα οὐκ ὑπεναντια, μη γενοιτο — ἀλλ' ἑπομενον το ἀνθρωπινον αὐτου θελημα, και μη ἀντιπιπτον ἡ ἀντιπαλαιον, μαλλον μεν οὐν και ὑποτασσομενον τῳ θειῳ αὐτου και πανσθενει θεληματι. — Φαμεν δυο αὐτου τας φυσεις ἐν τῃ μιᾳ αὐτου διαλαμπουσας ὑποστασει — της φυσικης ἐν αὐτῃ τῃ μιᾳ ὑποστασει*

an ſeiner Einen Perſönlichkeit διαλαμπεσι: denn, ohne daß die Gemeinſchaft der Naturen aufgelöst werde, wolle und wirke jede derſelben τα ἰδια. Zwei φυσικα θεληματα auch nach der unio; zwei φυσικαι ἐνεργειαι. Nach dieſer Betrachtungsweiſe iſt offenbar die Perſönlichkeit, welche allein die κοινωνια erhalten kann, nicht als eine der beiden Naturen, ſondern als das Mittlere gedacht, das, gegen die Unterſchiede beider Naturen an ſich indifferent, beide in ſich recipiren, beide in ſich aufbewahren, beide zum Wollen und Wirken nach ihrer Eigenthümlichkeit wieder educiren kann.

Aber dabei wird nicht beharrt; ſondern um dem doppelten Vorwurf auszubeugen, daß da die göttliche Natur nicht gebührend als die die Perſönlichkeit conſtituirende und regierende gefaßt ſey, und daß auf dieſe Weiſe die göttliche und die menſchliche Natur eben gar nichts als jenen qualitätloſen Mittelpunkt, das Ich, mit einander gemein haben, von dem aus ihr beiderſeitiges Leben, völlig unberührt von einander, wie zwei Radien aus einem Mittelpunkt, als zwei Reihen von Thätigkeiten verlaufe; wird auch wieder auf die andere Betrachtungsweiſe hinübergeſtreift, mit den Worten: die zwei φυσικα θεληματα κ. τ. λ. ſind einander nicht entgegen, ſondern ſein menſchlicher Wille folgt, iſt nicht feindlich oder widerſpenſtig, vielmehr unterwirft er ſich ſeinem göttlichen und allmächtigen Willen. Offenbar nun iſt hier die göttliche Natur wieder als das Perſonbildende gedacht, denn wie ſonſt könnten der göttliche und menſchliche Wille mit einander in Berührung kommen, als in der Perſönlichkeit, welche aber nicht mehr als ein leeres Ich, ſondern als die göttliche Natur gedacht iſt, da ſie ja eine einigende Wirkſamkeit auf den menſchlichen Willen ausübt.

διαφορας γνωριζομενης τῳ μετα της θατερου κοινωνιας, ἑκατεραν φυσιν θελειν τε και ἐνεργειν τα ἰδια, καθ' ὁν δη λογον και δυο φυσικα θεληματα τε και ἐνεργειας δοξαζομεν προς σωτηριαν — καταλληλως συντρεχοντα.

Es liegt nämlich am Tage, daß durch das bloße Zusammensein der zwei Naturen an Einem Orte noch keine Verbindung unter ihnen gegeben ist. Soll eine wahre Einheit des Gottmenschen zu Stande kommen, so müssen sich die Naturen selbst irgendwie mit einander vermitteln. Und dieß versuchte auch die Synode vornämlich in Beziehung auf den Willen. Die Einigung des Willens kann entweder geschehen dadurch, daß der menschliche Wille von selbst das Gleiche will, was der göttliche. Man berief sich dabei auf den Satz, daß Christi sündlose Menschennatur keinen eigenen, dem göttlichen Gesetz widerstreitenden Willen gehabt habe. So scheint die Zwiespaltigkeit, welche die festgehaltenen zwei Willen in Christi Wesen zu bringen drohen,* aufgehoben; der menschliche Wille folgt dem göttlichen und ordnet sich ihm unter, so daß es ist, wie wenn nur Ein Wille in ihm wäre. Allein diese moralische Einigung hielt nicht vor; denn daraus ergibt sich nur eine Zusammenstimmung zweier Willen; eine Einheit ist nicht zu sehen; sondern es bleibt die Zerspaltung in zwei wirklich werdende Willen; daß sie beide einstimmig sind, geht ja nicht aus von ihrer Verbindung mit einander, sondern jeder der zwei Willen nimmt unabhängig von dem andern seinen Lauf. Stehen sie aber sich so äusserlich als zwei von einander unberührte Mächte, so ist es um die Einheit der Person geschehen; daher war einen Schritt weiter zu gehen: nämlich zur Berufung auf die Allmacht des göttlichen Willens, der allein gelten und zur Wirklichkeit kommen könne: der sich den menschlichen Willen unterwerfe (ὑποτασσομενον τῳ θειῳ αὐτϐ και πανσθενει θεληματι **Conc. Cstp.**). So geht das Wollen aus von dem innersten Mittelpunkt Christi, seiner göttlichen, die Persönlichkeit bildenden Natur: ursprünglich zwar sind zwei Willen, wie zwei Naturen gesetzt, als Vermögen; aber der göttliche Wille nimmt in seinem Verlauf bei jedem Willensakte den menschlichen

---

* Auf diese machte besonders Pyrrhus aufmerksam in der Disputation mit Maximus.

durch seine Allmacht hin. Allein so ist der menschliche immer nur potentia da, in Wahrheit verschmilzt er sich, statt zur Aktivität als menschlicher Wille zu kommen, immer mit dem göttlichen, was consequent wieder auf Monotheletismus, oder gar Monophysitismus führt. So übel zusammenstimmend lauten die Schlüsse dieses Concils, daher unsere Reformatoren recht gethan haben, dieselben nicht mehr anzuerkennen. Nicht blos jenes Schwanken zwischen den obengenannten zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen — dieses haben sie nur mit einer ganzen Reihe anderer gemein — sondern auch das Schwanken zwischen einer nestorianischen, blos moralischen Einheit und zwischen einem monophysitischen Uebergewicht der göttlichen Natur, vor welcher die menschliche nie zur Thätigkeit kommen kann, fällt den Vätern dieses Concils zur Last; und die Widersprüche werden damit übel versöhnt, daß alles dieses zugleich gesetzt wird.

Auf diesem Wege nun, durch Unterscheidung der Persönlichkeit von der göttlichen Natur zur Einheit zu gelangen, ist Joh. Damascenus weiter fortgeschritten. Er beschränkte den Einigungsversuch nicht auf eine einzelne Funktion, den Willen, sondern dehnte ihn auf das ganze System der Lebensthätigkeiten der Naturen aus. Er hat mit vielem Scharfsinn seine Christologie ausgebildet, daher eine nähere Betrachtung die Mühe lohnt. *

Joh. Damascenus geht aufs Entschiedenste aus von der Zweiheit der Naturen L. III., 3. Er verwirft daher alle die möglichen Weisen, diese aufzuheben, die er sich denken kann, d. h. in Beziehung auf die göttliche Natur, daß sie ihre einfache Selbstgleichheit aufgegeben und zur menschlichen geworden sey, in Beziehung auf die menschliche, daß sie in die Gottheit oder in das Nichts verwandelt, oder endlich in Beziehung auf beide, daß sie in eine dritte, mittlere Substanz übergegangen seyen (daß Eine συνθετος φυσις aus zweien

* Vgl. besonders de orthodoxa fide, L. III., c. 1—19. ed. Venet. 1748. T. I.

geworden). — Wenn man nur Eine Natur lehre, fährt er fort, so sey der Unterschied zwischen Göttlichem und Menschlichem ganz aufgehoben (S. 206. vgl. c. 5, S. 211.) Und allerdings, wenn einmal Göttliches und Menschliches so gedacht sind, muß entweder eines dem andern geopfert werden, oder bleiben sie sich äusserlich. —

Auch dazu schreitet er fort, diese zwei Naturen in ihrer Lebendigkeit zur Anschauung bringen zu wollen; er setzt zwei Willensvermögen und überhaupt eine doppelte Reihe von Thätigkeiten (ἐνεργειαι) in dieser Person.

Um so schwieriger aber ist nun die Frage: wie besteht hiemit die Einheit der Person, je consequenter die Folgerungen aus der Lehre von den zwei Naturen gezogen sind. Wir sehen, wie der Damascener diese Einheit wieder zu gewinnen sucht.

Vor allem versucht er sich das zu Nutz zu machen, daß die göttliche Natur zugleich das Personbildende sey.* Die menschliche Natur hat keine eigene Persönlichkeit, sondern ist einverleibt der göttlichen Persönlichkeit; (ἐνυποστατος) so ist sie nicht ohne Persönlichkeit (nicht ἀνυποστατος schlechthin) obwohl ohne eigene. c. 9. S. 217. οὐκ ἀναγκη τας ἀλληλαις ἑνωθεισας φυσεις καθ' ὑποστασιν ἑκαστην ἰδιαν κεκτησθαι ὑποστασιν. δυνανται γαρ εἰς μιαν συνδραμουσαι ὑποστασιν μητε ἀνυποστατον. εἰναι μητε ἰδιαζουσαν ἑκαστη ἐχειν ὑποστασιν, ἀλλα μιαν και την αὐτην ἀμφοτεραι u. s. w. Und diese ταυτοτης der ὑποστασις ist ihm nicht nur der gemeinsame Ort, in welchem beide blos äusserlich an einander gestellt sind, sondern innerhalb dieser ist er einen vermittelnden Proceß zwischen beiden einzuleiten bestrebt. Dieß führt auf seine Lehre von dem τροπος ἀντιδοσεως. c. 3. 4. S. 208. ff. Der Logos macht sich das Menschliche zu eigen, und gibt der menschlichen Natur Antheil an dem Seinigen, so daß man sagen kann: der Sohn Gottes hat gelitten, und: der Menschensohn war im Himmel vor der Menschwerdung. —

* L. III., 2. οὐ γαρ προυποσταση καθ' ἑαυτην σαρκι ἡνωθη ὁ θειος λογος. — αὐτος ὁ λογος γενομενος τῃ σαρκι ὑποστασις.

Jedoch enthält dieſer τροπος ἀντιδοσεως* noch keineswegs eine reale Mittheilung des Göttlichen an die menſchliche Natur; es liegt in ihm noch keine lebendige Durchdringung und Integrirung der Naturen durch einander. Vielmehr ſcheint der Damascener dieſe ἀντιδοσις nur zu nehmen als Mittheilung der Namen.** Aber er bleibt auch nicht ſtehen bei dieſer ἀντιδοσις. Er begründet ſie (ſ. die Stelle aus c. 3. unter dem Text) durch die περιχωρησις der zwei Naturen in einander, d. h. er lehrt, daß die zwei Naturen auch einander ſelbſt durchdringen. Dieſe περιχωρησις bildet ganz ein Seitenſtück zu der περιχωρησις der drei Perſonen in der Trinität; und in ihr iſt aufs Vollkommenſte ausgedrückt, daß der Damascener mit Bewahrung der Unterſchiede eine innige Einigung und Durchdringung beider Naturen ſucht. Hier treten nun die Naturen ſelbſt in unmittelbare Verbindung — nicht erſt durch die Perſon, was ſchon an ſich angemeſſen iſt, weil die Perſon nicht ein Drittes, Mittleres iſt, ſondern daran feſtgehalten werden ſoll, daß das perſönliche Princip an ihm ſelbſt auch göttliche Natur iſt.

Die Folge dieſer περιχωρησις nun iſt es theils, daß nach jeder der zwei Naturen auch die ganze Perſon kann benannt, und die Thätigkeiten der einen auch der andern

---

* c. 3: οἰκειουται (macht ſich zu eigen) τα ἀνθρωπινα ὁ Λογος· αὐτου γαρ ἐστι τα της ἁγιας αὐτου σαρκος ὀντα, και μεταδιδωσι τῃ σαρκι των ἰδιων κατα τῆν ἀντιδοσεως τροπον, δια την εἰς ἀλληλα των μερων περιχωρησιν και την καθ' ὑποστασιν ἑνωσιν.

** c. 4. S. 209. Θεοτητα μεν οὐν λεγοντες οὐ κατονομαζομεν αὐτης τα της ἀνθρωποτητος ἰδιωματα. οὐ γαρ φαμεν Θεοτητα παθητικην, ἡ κτιστην οὐτε δε της σαρκος — κατηγορουμεν τα της Θεοτητος ἰδιωματα· — ἐπι δε της ὑποστασεως, κἀν ἐκ του συναμφοτερου, κἀν ἐξ ἑνος των μερων ταυτην ὀνομασωμεν, ἀμφοτερων των φυσεων τα ἰδιωματα αὐτῃ ἐπιτιθεμεν. — Alſo nur durch Vermittlung der gemeinſchaftlichen Perſönlichkeit iſt es, daß Eigenſchaften beider Naturen Chriſtus zugeſchrieben werden, und auch nach den Eigenſchaften Einer von beiden Naturen die Perſon benannt wird.

zugeschrieben werden; theils — und dieß schließt etwas Realeres in sich, daß die menschliche Natur deificirt wird. * Er liebt hiebei besonders das Bild von der πυρωσις des Eisens, um anschaulich zu machen eine Verähnlichung ohne Verlust der Eigenthümlichkeit. Auf Bewahrung der Substanzen beider Naturen wird auch so von ihm das größte Gewicht gelegt.

So ist nun Christus Eine Person mit doppelter Lebensthätigkeit, göttlicher und menschlicher, (III., 15.) zu deren Bezeichnung das Wort des Dionysius Areop. θεανδρικη ἐνεργεια (**deivirilis actio**) von ihm gebraucht wird. Aber freilich ist damit weder eine wahre Einheit gewonnen, noch sind die Unterschiede bewahrt. Jenes nicht, weil weder die ἀντιδοσις, noch die περιχωρησις die Substanzen der zwei Naturen in Verbindung zu setzen weiß. Diese bleiben vielmehr auseinanderstehend. Aber andrerseits wird den Unterschieden auch wieder zu nahe getreten. Das ist schon gegeben mit dem göttlichen Princip der Persönlichkeit. Ferner, was unmittelbar folgt, damit, daß — bei aller Mühe, die sich der Damascener gibt, ihm doch die menschliche Natur immer wieder nach Leib und Seele nur Durchgangspunkt für den göttlichen Willen ist, der sie übermächtig beherrscht von aussen und so, daß dieß nicht zugleich wieder als eigene Bewegung (κινησις) der Menschheit gewußt wird.** Auch bei ihm sind also zwei

---

* Vgl. L. III., c. 17. περι του τεθεωσθαι την φυσιν της του κυριου σαρκος και το θελημα. Die Deifikation beschränkt sich jedoch auf die Mittheilung der Unsterblichkeit an die σαρξ und auf Christi Willen. S. 240. Die θεωσις ferner οὐ μεταβαλλει την φυσικην κινησιν des menschlichen Willens, ἀλλ' ὡς ἡνωμενης τῳ θειῳ αὐτου και παντοδυναμῳ θεληματι και γεγονοτος θεου ἐνανθρωπησαντος θελημα ist sie vor sich gegangen.

** Vgl. c. 15. S. 235. c. 18. S. 241. In letzterer Stelle heißt es: εἰπετο και ὑπετασσετο τῳ αὐτου θεληματι το ἀνθρωπινον, μη κινουμενον γνωμῃ ἰδιᾳ, ἀλλα ταυτα θελων, ἁ το θειον αὐτου ἠθελε θελημα. Vgl. das Citat der vorigen Anm., wo von dem παντοδυναμ. θελ. die Rede ist. Jedenfalls kommt hier die Doppelheit der γνωμη nicht zu ihrem Recht.

Standpunkte nicht vereinigt, nach deren Einem die Persönlichkeit ihm nur das Mittlere ist, in welches beide Naturen niedergelegt sind: und diese Unterscheidung zwischen göttlicher Natur und Persönlichkeit tritt da hervor, wo es ihm darum zu thun ist, die Bewahrung beider Naturen in ihrem Unterschiede zu zeigen.* Nach dem andern Standpunkte bleibt er sich klar bewußt, daß dieses Mittlere, diese Person vielmehr an sich selbst göttliche Natur ist; es wird ihm von selbst diese Person zum Brennpunkt des ganzen Wesens, von dem aus auch alle Akte ausgehen müssen, und das Menschliche kommt über dem Göttlichen nicht zu seinem Recht. Die Menschheit in ihrer ganzen Totalität bildet nur gleichsam den Leib für die göttliche Natur, was dem Satze widerspricht, daß ein eigener menschlicher Wille da sey. So neigt diese Theorie wieder zum Monotheletismus hin, und das ist damit gegeben, daß die göttliche Natur es ist, die das Princip der Persönlichkeit bildet. Freilich meinte die damalige Philosophie, es könne einen wahrhaft menschlichen Willen geben ohne menschliche Persönlichkeit; und Johannes Dam. sucht dieß zu beweisen.** Der Wille, sagt er, ruhe in der Natur; die menschliche Natur also könne ihren physischen Willen haben, auch

---

* Vgl. die obige Stelle aus III., 9 und 4.

** L. III., XIV. S. 225 ff. Was einer Wesenklasse gemeinsam ist, sagt er, das gehört zu ihrer Natur, nicht zu dem Individuellen und Persönlichen. Das Wollen ist der menschlichen Gattung allgemein, und ihr charakteristisch, also gehört es zur menschlichen Natur. — Aehnlich ließe sich aber ohne Zweifel auch beweisen, daß Subjektivität, Persönlichkeit zur Natur des Menschen gehöre. Und wenn er apagogisch so fortfährt: gehört der Wille nicht zur Natur, so gehört er entweder zur Person, oder ist er gegen die Natur; das letztere ist nicht der Fall; wäre aber das Erstere, so wird der Wille des Sohns ein anderer, als der des Vaters seyn; so zeigt sich zwar des Damasceners Consequenz, sofern er auch in der Trinität, um nicht mehrere Willen zu bekommen, den Willen der gemeinsamen göttlichen Natur zutheilt; aber nur ist dieß kein Beweis.

ohne daß sie, die an sich unpersönliche, erst der göttlichen Persönlichkeit bedürfte, die, wenn sie zum Wollen der menschlichen Natur nöthig war, unstreitig nicht anders denn als göttliche Persönlichkeit wirken und so einen wahrhaft menschlichen Willen aufheben mußte. Allein damit werden wir wohl schwerlich einverstanden seyn können, daß ein Wille ohne Persönlichkeit ein wahrer Wille sey. Vielmehr werden wir sagen müssen, daß das ein blinder Wille wäre, weil in der Persönlichkeit das Selbstbewußtseyn liegt, ein unpersönlicher Wille also ein selbstloser ist. Fürchtet man daher, was freilich seinen guten Grund hat, dem Göttlichen dadurch ein monophysitisches Uebergewicht zu geben, daß man die (göttliche) Persönlichkeit zum menschlichen Willen postulirt, und will man doch durchaus, wie zwei Naturen, so auch zwei Willen, so wird dieß nicht anders geschehen können, als so, daß man auch für die menschliche Natur eine menschliche Persönlichkeit, Ich, setzt. Dieß um so mehr, als consequent nicht blos von einem doppelten Willen, sondern auch von einem doppelten Wissen u. s. w. die Rede seyn muß. — Freilich ist damit der Eine Christus zu zwei Personen geworden: und das kirchliche Bewußtseyn hat diesen Schluß nie gemacht; dennoch folgt er aus dem Vordersatz von zwei ganz vollständigen Naturen von selbst und unausweichlich: und eine Annäherung an ihn wird uns sogleich in den Adoptianern begegnen.

Diesen tiefen Zwiespalt sucht zwar Joh. Damascenus durch die Lehre von der ἀντιδοσις zu verdecken: allein vergeblich. Denn in der Tiefe bleibt doch die Zweiheit der Naturen als Grund des Zwiespalts gleich fest stehen: ehe aber die Naturen selbst in ein inneres Verhältniß der Einheit gebracht sind, hilft es nichts, durch Ineinanderweben ihrer Wirkungen und Thätigkeiten den Schein der Einheit hervorzurufen. Ohnehin gelangen nicht einmal diese Wirkungen, d. h. die Naturen nach ihrer Lebendigkeit, ihren Thätigkeiten betrachtet, zu anschaulicher Einheit.

Merkwürdig nun ist in dieser Beziehung die Lehre der Adoptianer. Hier nämlich wird die ganze menschliche

Natur, (nicht blos einzelne Eigenschaften derselben) oder das System der Eigenschaften ins Auge gefaßt und eine Einigung mit der göttlichen versucht. Aber freilich nur auf eine äusserliche Weise. Felix und Elipandus in Spanien sagten, daß auch der Mensch Jesus Gottessohn sowohl sey, als heiße, nur in einem andern Sinn als die Gottheit in ihm; in einem uneigentlichen nämlich, sofern er angenommener Sohn (**adoptivus, nuncupative Deus**) sey. Nicht eine Mittheilung von Eigenschaften von Seiten der göttlichen Natur an die menschliche — was sie schon Eutychianismus nennen — sondern ein besonderer Akt der göttlichen Gnade sey es, der den Menschen Jesus erhoben habe. Wir können diese Einigung der an sich niedrigen menschlichen und der göttlichen Natur durch Erhöhung jener mittelst göttlichen Urtheils die **unio forensis**, oder die juridische nennen.*

Genügend freilich ist diese Ansicht eben so wenig, als die frühern. Denn hier treten die beiden Naturen ziemlich entschieden als zwei Persönlichkeiten anf. Der Mensch Jesus muß doch eine eigene Persönlichkeit haben, wenn er adoptirt wird. Von diesem Menschen Jesus wird überhaupt so viel geredet, separat von der göttlichen Natur: (z. B. das Wort: niemand ist gut, als der einige Gott — den Gehorsam Christi und seine Knechtsgestalt bezogen sie allein auf seine menschliche Natur, welche sie auch „den Menschen Jesus" nannten) daß wirklich die scharfe Scheidung der zwei Naturen zu einer Zertrennung der Person des Gottmenschen zu führen droht. Daher man gemeint hat, daß sich hier Nachklänge von der vorchalcedonischen Zeit finden: indem vielleicht die Schlüsse dieser Synode gegen den Nestorius in diesem Winkel Spaniens nicht bekannt geworden seyen. Allein da sich doch die Häupter der spanischen Parthei nicht als so unbekannt mit dem eutychianischen Streite zeigen, so könnte vielleicht die

---

* Hieher gehört die Vergleichung dieser Erhöhung der menschlichen Natur Christi mit der υἱοθεσια der Erlösten, Baumgarten-Crusius p. 381.

dogmatische Ausbildung, welche die Spanier ihrer altkirchlichen, aber auch orthodoxer Deutung fähigen Formel gaben, aus einer folgerechten Ausbildung des kirchlichen Dyotheletismus geflossen seyn, der, wie wir sahen, sich nicht vollenden kann, ohne daß für den doppelten Willen u. s. w. auch eine doppelte Persönlichkeit vorausgesetzt wird.

Wie dem aber sey, die Kirche konnte jedenfalls in der Erscheinung des Adoptianismus eine Warnung sehen, auf der durch die Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in zwei Naturen betretenen, durch den Dyotheletismus aber fortgesetzten und seit Joh. Damascenus noch allgemeiner versuchten Bahn nicht auf dem Extrem anzukommen, wo der Gottmensch in eine vollkommen menschliche und in eine vollkommen göttliche Person auseinander fällt.

Johannes Dam. schließt im Wesentlichen die morgenländische Dogmatik ab, und bleibt für die spätere Zeit die erste Autorität in der dogmatischen Literatur der Griechen. Er selbst bildet schon den Anfangspunkt der noch nicht genug bekannten griechischen Scholastik.* Besonders wichtig aber ist auch die Stelle, die er in dem Abendlande in der Periode der Scholastik einnimmt. Nicht blos wird er häufig von den ersten Scholastikern als eine der Hauptauktoritäten citirt, sondern er ist auch besonders deßwegen zu beachten, weil die scholastische Periode bis zur Reformation, so weit sie kirchlich ist, in christologischer Beziehung wie auf seinem Boden, so bei seinen Resultaten stehen blieb.

Um so mehr aber muß es von Interesse seyn, zu sehen, wiefern jene mystische Ansicht, die wir in der ersten Periode näher kennen gelernt haben, auch jetzt noch ihre Fortdauer hat, wo die unmittelbare Einheit der Person in die Zweiheit der Naturen auseinander gegangen ist?

Daß sie noch fortdauert, und in ihr noch eine Erinnerung an die lebendige Einheit der Person, ist im Allgemeinen

* Einiges hieher Gehörige hat mein verehrter Kollege, Herr Prof. Dr. Tafel herausgegeben. Vgl. s. Supplementa histor. eccl. Graecorum sec. XI. XII. 1832. S. 3. ff. 9. ff.

schon oben gesagt. Wie läßt sich das auch anders erwarten, da sie es ist, in welcher ein praktisches und spekulatives Interesse sich zugleich begegnen? Aber ebenso müssen wir es natürlich finden, daß auch sie sich nun bedeutend modificirt, nachdem die Kirche sich für die so durchgreifende Bestimmung der Zweiheit der Naturen entschieden hat. Wir haben im Bisherigen diese Seite der Christologie absichtlich bei Seite gelassen, um uns möglichst auch diese in einem Totalbilde zu vergegenwärtigen. In welchen Zusammenhang diese Seite der Christologie mit dem bisher Behandelten trat, wird sich von selbst ergeben; nur so viel sey zum voraus bemerkt, daß die kirchliche Theorie auf allen ihren Stadien sich so viel als irgend angehen wollte, von jener Seite noch aneignete, daß aber der angenommenen Zweiheit der Naturen wegen dieser ihr Antheil immer mehr reducirt wurde, namentlich aber für die Kirche das nicht mehr leistete, was früher, nämlich die lebendige Einheit des Göttlichen und Menschlichen zur Anschauung zu bringen, sondern nur dazu diente, die universale Bedeutung dieser einzelnen Persönlichkeit auszusprechen.

Die verschiedenen Erscheinungen aber, die hieher gehören, können wir in kirchliche und nicht kirchliche unterscheiden. Diese zunächst äusserliche Unterscheidung hat doch darin ihre innere Wahrheit, daß darin zugleich der Unterschied zwischen derjenigen Richtung enthalten ist, welche jene universale Bedeutung der Person Christi auch für seine historische Person zu gewinnen sucht und zwischen derjenigen, welche dieselbe nur in der ewigen göttlichen Seite findet, und eben damit gegen die menschliche, historische Erscheinung Christi gleichgültiger ist.

So ruht in diesen zwei Seiten der Mystik, in welche die anfängliche, nun aber seit der entschiedenen Zweiheit der Naturen auseinandergegangene, Unmittelbarkeit des Göttlichen und Menschlichen zerfiel, der Gegensatz zwischen Philosophie und historischem Christenthum verborgen, welcher, nachdem er schon in der Zeit des Gnosticismus sich geregt hatte, eine so umfassende Bedeutung in der neuesten Zeit erhalten sollte.

A.

Zuerst verfolgen wir die kirchliche Entwicklung der mystischen Seite der Christologie. Johannes Damascenus stimmt mit den oben genannten Vätern nicht blos darin überein, daß der Logos als Urbild sein Ebenbild erlösen mußte (vgl. de fide orth. L. III., c. XVIII., S. 241.); sondern auch die Menschheit Christi, weil sie durch die Assumtion dem Logos ähnlich wird, ist ihm eben damit Urbild, und hat sonach universale Bedeutung für das Geschlecht, d. h. für die Ebenbilder dieser Person. — Aber besondere Beachtung verdient noch dasselbe von einer andern Seite. Indem die Kirche die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi aussprach, so bot sich ihr hiemit eine willkommene Stelle dar, an welche sie jene universale Bedeutung Christi auch nach seiner Menschheit anschließen konnte. Wenn nämlich der Sohn Gottes nicht einen Menschen annahm (dieser Ausdruck würde ja schon wieder die Persönlichkeit des Angenommenen enthalten) so lag die Ansicht nahe: Christus als Mensch muß die Menschheit in ihrer Allgemeinheit an sich genommen haben. Ein Mittleres zwischen beiden scheint doch undenkbar, — er muß nach seiner menschlichen Natur entweder ein Einzelner, oder das Allgemeine gewesen seyn; Jenes war er nicht, also Dieses. So fand jene mystische Theorie auch hier wieder ihre Stelle; und lange Zeit wurde dieß gelehrt: gerade, weil der Sohn Gottes nicht einen Einzelnen assumirt hat, (d. h. weil die menschliche Natur Christi unpersönlich ist) ist das Angenommene das Allgemeine, die **humanitas**, wie sie allen gemeinsam ist, abgesehen von der Individuation und Personifikation der menschlichen Natur in den Einzelnen. Aber jetzt fragte es sich näher darum, wie dieß Allgemeine zu denken sey im Verhältniß zum Einzelnen. Hiemit stand man schon an den Thoren der Scholastik. — In welchem Sinne ist der Menschheit Christi Allgemeinheit zuzuschreiben, in welchem nicht? Gregor von Nyssa hatte bereits, wie wir sahen, streng realistisch die Annahme des ganzen Geschlechts in Christus gelehrt. Weil er das Hauptgewicht auf die οὐσια legte,

(nicht das Individuelle), die allen gemeinsam sey in wirklich realer Weise, so lag in seiner Lehre von der Annahme der allgemeinen οὐσια auch die Annahme Aller. Der Damascener nun läßt sich hierüber folgendermaßen vernehmen:

L. III., c. 6. S. 211. vgl. c. 11. S. 220. ff. Die ganze göttliche Natur ist in Einer ihrer Hypostasen mit der ganzen menschlichen Natur vereinigt, und nicht ein Theil mit einem Theil. Dieß erklärt er nun weiter so: Es handelt sich vor Allem um das Verhältniß zwischen der Natur und der Person, (dem Allgemeinen und Einzelnen). Der Unterschied zwischen beiden ist, daß jene etwas Allgemeines ist, etwas Partikuläres aber die Person. In jeder der gleichartigen Hypostasen ist die Natur vollkommen; die Hypostasen (Personen) unterscheiden sich also nicht in Beziehung auf die Natur, sondern in Beziehung auf Accidenzien (συμβεβηκοτα) was ihre charakteristischen Merkmale ausmacht. Die Hypostase ist nämlich: die Natur mit Accidenzien verbunden. — Wie verhält es sich nun mit der Incarnation? In ihr ist die φυσις, οὐσια menschlichen Wesens, das εἰδος angenommen, was das Gemeinsame ist aller Einzelnen, unter diesen Gattungsbegriff gehörigen. Aber wie ist dieß Allgemeine, dieses εἰδος zu denken? Real oder ideal? — Einmal nicht so, daß alle Personen angenommen wären, indem die Natur angenommen ist; denn die Personen sind nicht die Natur, sondern sie sind die Accidenzien, die zur Natur hinzukommen; der Logos aber hat nur die Natur angenommen. — Und durch diese Unterscheidung steckt der Damascener bereits der universalen Bedeutung Christi einen engern Kreis als Gregor von Nyssa. — Aber ebensowenig will er blos ein ideales Gedankending angenommen wissen von Christus. (c. 11.) Die Natur, sagt er, kann entweder gedacht werden in der ψιλη θεωρια, weil sie für sich nicht besteht (ohne ein Individuum, an dem sie ist.) Aber eine solche φυσις hat der Logos nicht angenommen, das wäre nicht Menschwerdung, sondern Täuschung, ἀπατη und πλασμα σαρκωσεως. Oder kann sie gedacht werden als das Allgemeine in dem Sinne, daß alle

Individuen mit demſelben angenommen wären; allein er hat nicht alle Perſonen angenommen. Endlich kann es ſo gedacht werden: er habe überhaupt die φυσις in individueller Weiſe, die aber dieſelbe iſt mit der φυσις in dem εἰδος, an ſich genommen; und für dieſes entſcheidet er ſich. Dieſe unklaren Worte ſcheinen mir durch den Beiſatz aufgehellt zu werden. Er fügt bei: ἀπαρχην γαρ ἀνελαβε του ἡμετερου φυραματος. Dieſer Ausdruck begegnete uns ſchon oben. Johannes Dam. braucht ihn auch ſonſt nicht ſelten, z. B. **L. III.**, c. 2. Er ſoll dazu dienen, die univerſale Bedeutung dieſes Einzelnen auszuſprechen. Dieſe nun will er nicht darin finden, daß alle Perſonen in Chriſtus auferſtanden ſeyen, gelitten haben (c. 6. S. 213.). Wohl aber ſind wir mit ihm auferſtanden u. ſ. w., weil unſerer ganzen Natur in der Hypoſtaſe Chriſti dieſes widerfahren iſt. Daher kann er ſagen S. 212. ὁλον ὁλος ἀνελαβε με, και ὁλος ὁλῳ ἡνωθη, ἱνα ὁλῳ την σωτηριαν χαρισηται, το γαρ ἀπροσληπτον ἀθεραπευτον. So ſagt er auch **Opp. T. II. in Epist. ad Ephes.** S. 151. σαρξ ἐσμεν του χριστου, και μελη, και σωμα, και κεφαλην ἡμων ἐδωκεν αὐτον ὁ πατηρ. Ἠδη ἐσμεν ἐν οὐρανῳ, καθο ἐσμεν ἐν χριστῳ. So denkt ſich alſo der Damascener zwar nicht die Gemeinſchaft Chriſti mit unſerer Natur ſo, daß wir nach unſrer Perſönlichkeit, wohl aber nach unſrer Natur von ihm angenommen ſeyen. Hat er auch nicht die ganze Maſſe, ſondern nur einen Theil angenommen, (ἐν ἀτομῳ) aber nach allen weſentlichen Seiten, die dieſer Natur zukommen, und die auch in jedem zu dieſem εἰδος gehörenden Individuum ſind, ſo iſt doch dieſes Angenommene die ἀπαρχη, und hat darin allgemeine Bedeutung.*

Dem Individuum, oder der Perſon weiß der Damascener nicht univerſale Bedeutung zuzuſchreiben; und ſo ſucht er dieſe zu gewinnen, indem er Perſon und Natur unterſcheidet. Jene iſt nur das Singuläre, Individuelle; dieſe aber das

---

* Vgl. Theodor Abukara, wahrſcheinlich Schüler des Joh. Dam. in ſeinen Opusc. II., p. 386. ff.

Allgemeine. Allein das Recht, dieſen Unterſchied zu ſetzen, machten die Monophyſiten ſtreitig. Sie beharren darauf, daß Hypoſtaſe und Natur Eines ſeyen. Dieß ſagten ſie nicht, um Chriſto nur eine ſinguläre Bedeutung zu laſſen, ſondern um die Zweiheit der Naturen auszuſchließen und zur Einheit zu verſchmelzen.* Nach dieſer Seite hatte Theodorus Abukara mit ihnen zu ſtreiten. Aber auch die Fragen, die unmittelbarer hieher gehören, behandelt er.** Man könne nicht ſagen, daß Chriſti Menſchheit und Chriſti beſeelter und intelligenter Körper daſſelbe ſeyen: wenn wir ſagen, er hat die Menſchheit angenommen, ſo iſt das die Menſchheit unſer aller, die wir Menſchen ſind; während dagegen ſein Leib und ſeine Seele ſein vornehmlich iſt: ſonſt wäre Chriſti Menſchheit entweder nicht die unſrige, oder ſollte ſie es doch ſeyn, ſo müßte der Leib des ewigen Sohnes der Leib unſer aller ſeyn, die wir Menſchen ſind. So will alſo Theodorus Demſelbigen eine ſinguläre Bedeutung zuſchreiben und eine allgemeine; aber dieß nur ſo, wie ja überall das Allgemeine im Einzelnen iſt, und dieſes nicht ohne jenes. Aber (S. 402) er wird nun weiter geführt.*** Die Gegner fragen ihn, hat Chriſtus κοινον τι, oder μερικον τι angenommen, etwas Allgemeines, oder Partikuläres? Wenn Dieſes, ſo iſt es etwas für ſich Beſtehendes, Individuelles, und dieß führt auf Neſtorianismus.

---

* Ebendaſ. S. 400.

** S. 398 ff.

*** Παλιν ἐπιφυεται παρ᾽ αὐτων ἡμιν ἐρωτημα λεγοντων· ὁ ἀϊδιος υἱος σαρκωθεις κοινον πραγμα προσειληφεν; εἰ εἰπομεν, αὐτον πραγμα προσειληφεναι μερικον, ἐναχθειημεν ἐν χριστῳ δυο λεγειν ὑποστασεις, ὁν τροπον λεγομεν δυο φυσεις. Und ſo würden wir in Neſtorianismus fallen. — Εἰ δε κοινον πραγμα, ἐπεμβαινουσιν ἡμιν αὐτικα· πως ὁ υἱος σαρκουται, τουτο προσειληφως; των ἀδυνατων γαρ ἐστι, ἀσωματον τι σωματωθηναι ἐνωθεν ἀσωματῳ. Er entſcheidet dann ſo: το προσληφθεν ἀνθρωπινον σωμα, σωμα μεν ἐστι φυσει. Καθο δε κοινον ὀν, οὐδαμως ὑπο την αἰσθησιν πιπτει, ἀσωματον καλειται u. ſ. f.

Wenn Jenes, so fragt sich, wie kann der Sohn Mensch werden durch Annahme des Allgemeinen? Denn das Allgemeine ist zwar nicht Nichts, nicht bloßes Gedankending, wohl aber unkörperlich und kann blos durch den Gedanken aufgefaßt werden (S. 404.), erst durch die ἰδιοτητες ὁριστικαι (die individualisirenden Prädikata) wird dieß unkörperliche sichtbar. — Er antwortet nun, der menschliche Körper Christi ist wirklich Körper von Natur (d. h. also hat ἰδιοτητας ὁριστικας) durch welche er in die Sinnenwelt fällt; sofern er aber etwas Allgemeines ist, fällt er nicht in die Sinne. Uebrigens dürfe auch nach derjenigen Seite, wornach individualisirende Merkmale der Menschheit Christi zukommen, nicht gesagt werden, daß sie etwas Individuelles für sich sey; vielmehr der Logos sey ihre Hypostase, in der sie bestehe. (S. 400.)

Zu dieser Zeit wurden also die Katholiker besonders deswegen angegriffen, daß sie das vom Sohne Angenommene etwas Allgemeines nannten.* Und sie sahen sich durch die Einwürfe genöthigt, auch der menschlichen Natur Christi Singularität oder Partikularität zuzuschreiben, und konnten nur mit Unklarheit und Mühe eine universalere Bedeutung festhalten, nachdem einmal die Trennung in zwei Naturen statt gefunden hatte. Diese Untersuchungen schließt Euthymius** auf

---

* L. c. εἰ δε κοινον πραγμα (προσειληφεναι τον υἱον φαμεν,) ἐπεμβαινουσιν ἡμιν.

** Euthym. Panopl. P. I. Tit. VII. Τον καθολου ἀνθρωπον, ἡ τον μερικον ὁ λογος ἀνελαβε, και θεος; εἰ μεν οὐν τον καθολου, οὐκ ἀν ἡν ὁρατος, ἡ γαρ καθολου φυσις ἀορατος, ἀλλα και ὑποστασεις ἀν εἰχε πολλας· κατα πλειονων γαρ το καθολου· και οὐδ' ἀν ἡν ὁμοουσιος· ἀτομα γαρ ἡμεις — Εἰ δε τον μερικον, δυο εὑρεθησεται ἐχων ὑποστασεις. Λοιπον οὐν οὐδετερον ἀνελαβεν, ἀλλα φυσιν μερικου ἀνθρωπου τουτ' ἐστιν ἀτομου, γενομενος αὐτος ὑποστασις ταυτης. Ἡ δε του μερικου ἀνθρωπου φυσις κοινη μεν ἐστιν, ἐν ἀτομῳ δε. — Der griechische Text, der mir nicht zur Hand ist, ist nach Petav. de Trin. IV, 9. 14. citirt. — Die Stelle steht lateinisch in Max. Bibl. Patr. Vett. T. XIX. Lugd. 1677. S. 48. b. Ihr Verf. ist anonym von Euth. citirt.

folgende Weise ab: Entweder hat das Wort, das Gott ist, den allgemeinen Menschen angenommen, oder den partikulären (μερικον). Wenn den allgemeinen, so war er nicht sichtbar; denn die allgemeine Natur ist unsichtbar. Und weil das Allgemeine Mehreren gemeinsam ist, so hätte der Sohn Gottes viele Hypostasen (oder streng genommen alle menschlichen Personen) angenommen. Auch wäre der allgemeine Mensch nicht wesensgleich mit uns, denn wir sind individuell (ἀτομα) Individuen. Hat er aber einen partikulären Menschen angenommen, so finden sich zwei Hypostasen an ihm. So hat er also weder den allgemeinen, noch den partikulären Menschen angenommen; sondern die Natur eines individuellen Menschen, dem er, der Logos, zum Prinzip der Persönlichkeit wurde. Die Natur des einzelnen Menschen ist zwar κοινη die allgemeine, aber in einem Individuum.

Diese wenigen Proben aus den vielen Debatten, die über die Universalität der Menschheit Christi noch in der spätern griechischen Theologie statt fanden, können uns zeigen, wie die Kirche diese Universalität zu behaupten suchte, auch nachdem die δυο φυσεις eingeführt waren; aber nicht minder auch, daß die Unpersönlichkeit menschlicher Natur, die für diesen Zweck gebraucht wurde, nur scheinbar jener Idee zu dienen vermochte, und mehr und mehr wurde die Kirche dahin getrieben, der Menschheit Christi doch Singularität zuzuschreiben, was sie aber dann mit der Allgemeinheit nicht zu vereinigen wußte. Der willkommene Anknüpfungspunkt, den ihr die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur für die Universalität derselben zu bieten schien, führte zu weit, bedrohte selbst ihr individuelles Bestehen. Eine solche Universalität, nur auf einen Mangel, nicht einen Vorzug der Natur gebaut, war nur ein Abstraktum, und schloß ihrerseits auch die Individualität Christi aus. Auch sah man bald, daß eine solche allgemeine Menschheit entweder (nominalistisch) bloßes Gedankending, oder (realistisch) das unkörperliche Wesen der ganzen Gattung seyn müßte, so daß Christus alle Menschen angenommen hätte — in beiden Fällen aber die Menschwerdung in Jesu Christo keine wahre sey. Daher schrieb

man Christus nach seiner Menschheit einen Antheil an dem Singulären, μερικον zu; aber zu einer klaren Lösung konnte es nicht kommen. Die allgemeine Natur, die Christus auch so noch zugeschrieben wurde, ist ein Abstraktum der einzelnen Personen oder Individuen, obgleich real gedacht; und so steht das Wesentlichste, die Persönlichkeit der Einzelnen ausser einem innern Zusammenhang mit Christus, weil er blos ihre Natur annahm, und von einem Verhältniß seiner menschlichen Persönlichkeit zu der ihrigen gar nicht die Rede werden kann. Eine menschliche Persönlichkeit ist ihm ja gar nicht zuerkannt; sondern blos ein menschliches μερικον, ἀτομον, was Accidens ist an der göttlichen Hypostase. Es darf uns auch nicht befremden, daß die erlösende Thätigkeit der so gedachten Person Christi sich nur auf die menschliche Natur beziehen konnte, und daß so der Proceß der Erlösung einen ziemlich physischen Charakter annehmen mußte.* Die menschliche Persönlichkeit bleibt ausser der Beachtung, auch im Werke der Erlösung.

In der lateinischen Scholastik ziehen sich diese Untersuchungen fort, und sind besonders bei Thomas weit ausgesponnen. Vorher aber verdient nähere Erwägung Petrus Lombardus. Er ist bekanntlich des Nihilianismus

---

* Vgl. Theodor Abuk. Indem er doch der Person Christi auch in Beziehung auf seine Menschheit eine universale Bedeutung zu geben sucht, lehrt er (ebendas. VI. S. 452.) Man sagt: wenn man einen Melonenkern in Honig taucht und säet, so theile sich die Süßigkeit des Kerns auch der Frucht mit. Οὑτω και ὁ χριστος την φυσιν ἐκ της ἐλαιωδους ποιοτητος, ἠγουν ἐκ της ἁμαρτιας ἀποκαθαρας δια του ἁγιου βαπτισματος, ἀνελαβεν αὐτην — ἀχραντον οἱα και ἠν και ἐκτισθη το προτερον. Και ἐμβαψας αὐτην τῳ μελιτι της θεοτητος — ἠτοι μετεδωκεν ἡμιν της γλυκυτητος, ὡς οἱ κοκκοι του πεπονος τῳ ἀπ᾽ αὐτων καρπῳ, και κατα διαδοχην (per traducem.) Es bedarf kaum der Erinnerung, in welch ausgedehntem Sinne jene physische Betrachtungsweise in diesen Jahrhunderten gefunden wird, in der Lehre von der Sünde, wie von der Gnade, und wie dieß mit dem Gewichte zusammenhängt, was auf die Natur fällt, ohne die Person.

geklagt worden. Obwohl nun dieser Vorwurf zunächst darauf sich bezieht, daß er (**Sentent. L. III, dist. 5.** und besonders **6.**) die Frage aufwirft, ob Gott in der Menschwerdung etwas *geworden* sey: so berührt sie doch auch unsern Gegenstand nahe, wenigstens die Frage (**dist. 10.**) **an Christus secundum quod homo sit persona, vel aliquid.** Jenes (Persönlichkeit) läugnet er entschieden, wie die Kirche überhaupt; und dieß wird von den spätern Scholastikern, z. B. Thomas Aq. (**Opp. T. VII. p. 38. ed. Rom. 1570.**) auch auf das Wort **individuum** ausgedehnt. Christus war nach seiner Menschheit auch kein Einzelwesen. Dieß drückt der Lombarde **dist. 10.** so aus, daß er fragt, ob er **non aliquid** gewesen sey, d. h. nicht ein Einzelner für sich nach seiner Menschheit, ondern nur beziehungsweise, nämlich durch die Einheit der Person, die der Menschheit Christi Hypostase, Persönlichkeit war.

Indem er nun läugnet, daß Christus nach seiner Menschheit Person gewesen sey, ja andeutet, daß er **non aliquid** als Mensch war, liegt freilich das Dilemma nahe: er war also entweder überhaupt *nichts* als Mensch, d. h. nicht Mensch; oder er war nicht ein bestimmtes Individuum, also der allgemeine Mensch. Aber wie er das Erstere entschieden verneint haben würde, so bejaht er doch auch das Zweite nicht, sondern bleibt dabei, daß die Menschheit Christi ihre Subsistenz nur habe in der göttlichen Person des Sohnes, und darum nicht etwas für sich sey; was aber diese Menschheit sey, ob ein Allgemeines, oder Singuläres wird nicht positiv gesagt. Petrus ist in sichtbarer Ungewißheit stehen geblieben. Der Vorwurf des Nihilianismus enthält jedenfalls das Ungerechte, daß er die Läugnung der Existenz in Form einer bestimmten Einzelheit zu einer Läugnung schlechthin macht. Jedenfalls dürften aber die Angriffe, die auf den Lombarden geschahen,* Mitursache gewesen seyn, warum man fortan um so mehr sich davon entfernte, der Menschheit Christi die

---

* Vgl. Bossuet's Einleitung in die Geschichte der Welt, fortgesetzt von *Cramer* VII. Erstes Kap. S. 1 — 43.

Singularität der Existenz abzusprechen. Wenigstens findet sich bei den folgenden Scholastikern fast regelmäßig eine Stelle, worin sie gegen das **non aliquid** des Lombarden hervorheben, daß Christi Menschheit etwas Bestimmtes, von den andern Unterschiedenes, jedoch blos in der göttlichen Person Subsistirendes gewesen sey, was sie daher auch weder Individuum noch Person nennen wollen. —

Dennoch hat die Scholastik auch so noch die Universalität Christi festzuhalten gesucht; aber nicht mehr nach seiner Menschheit unmittelbar, sondern die universale Bedeutung dieser gottmenschlichen Person.

Aber statt sie, auf die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur gestützt, finden zu wollen in seiner Menschheit, abgesehen von seiner Gottheit, wird sie nunmehr seiner ganzen, gottmenschlichen Person zugeschrieben; so ist es durch seine Gottheit, daß seiner gottmenschlichen Person als besonderes Prärogativ diese universale Beziehung zum Geschlechte zukommt. — So leicht jene zuletzt betrachteten Ansichten sich an die Kirchenlehre anschlossen, nämlich an den Satz von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, so gewiß führten sie zum Doketismus, oder Nihilianismus — denn eine Natur, die ihr Bestehn nur in einem Andern hat, ist blos dieses Andern Accidens, Eigenschaft u. dgl., nicht eine eigne Natur, oder Substanz; oder aber, wenn dieß vermieden werden wollte, so war die Universalität der Menschheit Christi für sich gleichfalls aufzugeben. Die Ansichten dagegen, die wir nun betrachten, sind tiefer, und wahrer: und halten sich ferne vom Doketismus: aber indem sie mehr die ganze gottmenschliche Person ins Auge fassen, stehen sie auch in keinem innern Verhältniß zu der Lehre von der Zweiheit der Naturen, sondern sind den hergehörigen Ansichten der ersten Periode verwandter. Aus jener Zweiheit sind sie nicht hervorgewachsen, noch aus der Einheit, zu der es diese Zweiheit bringt: sondern vielmehr an den Gaben, die der Herr seiner Kirche geschenkt hat, und schenkt, haben sie sich fort und fort erneut und belebt. Insbesondere gehört hieher das Abendmahl; (welche große

Bedeutung es für das Bewußtſeyn des ganzen Mittelalters hatte, iſt bekannt;) aber auch die Verſöhnung durch Chriſtus, beſonders ſeit ſich das Nachdenken derſelben mehr zuwandte. Es wird von Vielen dieſer Periode die Möglichkeit der Genugthuung Chriſti für uns unter anderm darauf gegründet, daß Chriſtus Haupt des myſtiſchen Körpers der Kirche ſey. Das Haupt könne genug thun für ſeine Glieder. Nach dem Vorgange des Lombarden (L. III, Dist. XIII.) pflegen die Scholaſtiker in ihrer Chriſtologie ein eignes Kapitel der **gratia** zu widmen, die dieſer Perſon eigenthümlich geweſen ſey. Der Lombarde ſagt: Chriſtus hat die **plenitudo gratiae et divinitatis** in ſich,* weil er das Haupt iſt. — Dieß wird nun von ſeinen Nachfolgern weitläufiger auseinandergeſetzt. Albertus d. Gr. ſagt** Chriſtus hatte eine **gratia creata** in ſich, nicht blos **increata**, durch die er ausgezeichnet iſt vor den Andern. Indem er nun dieſe **gratia** im Einzelnen darſtellt, ſo iſt das Erſte: Chriſtus iſt das Haupt der Gemeine. Er trägt den Einwurf vor, daß Chriſtus nur nach ſeiner göttlichen Natur, alſo nicht als Gottmenſch Haupt zu ſeyn ſcheine: denn **sensus et motus ecclesiae non sunt a Christo nisi secundum divinam naturam.** Er antwortet: das Haupt hat dreierlei an ſich im Verhältniß zum Körper. Das Erſte iſt, daß es **principium est**

---

* L. c. wird ſein ſpecifiſcher Unterſchied von den Andern ſo bezeichnet. Ut in corpore nostro inest sensus singularis membris, sed non quantum in capite, — ibi enim et visus est, et auditus, et olfactus, et gustus, et tactus, in ceteris vero solus est tactus, — ita et in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis, quia ille est caput, in quo est omnis sensus; in sanctis vero quasi solus tactus est, quibus spiritus datus est ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem.

** Compend. theolog. L. IV. de Incarn. Christi. c. 14. und L. III. über die Sentenzen dist. XIII.

effective influens virtutem, sensus et motus. Das zweite ist quod anima formaliter influit membris (als gestaltendes Lebensprincip) assimilando ea sibi in virtute sensitiva influxa, quae quasi formaliter adhaeret membris. Das Dritte ist conformitas naturae (capitis) cum membris. Als principium effective influens betrachtet, ist er nur Gott, womit nicht ausgeschlossen ist, daß er seine göttliche Kraft dadurch, daß er Mensch ist, influire. Als wirksames (und durch etwas das gleichsam als gestaltende Form einströmt) assimilirendes Princip ist Christus Haupt der Seligen und Begnadigten, denen er die Aehnlichkeit seines Lebens, seines sensus et motus einströmt. Im dritten Sinn ist er Haupt nur der Menschen; * nämlich als Haupt der mit ihm wesensgleichen Glieder kann er sein Verdienst ihnen mittheilen.

Die gratia capitis nun besteht in der *virtus influendi*. Als homo singularis (Comp. th. IV, 14.) hat er schon eine so reiche Gnade, daß sie exuberat in ihm, itaque influit in membra corporis sui mystici sensum et motum spiritualem secundum *fontalem plenitudinem* omnis gratiae in ipso habitantis. — Nicht blos als Gott, sondern auch als Mensch influit sensum et motum spiritus et gratiae in omnes, qui adhaerent ei. Aber als Mensch per modum meriti ex condigno, was er durch die unio ad verbum hatte.

---

* Sup. Sent. L. III, dist. XIII. dicendum, gratia Christi est triplex, ut uniti, ut capitis, et ut singularis hominis. Die erste non est ad mensuram. Illa autem, quae est capitis, et influens supra membra tripliciter secundum triplicem considerationem; jedoch effective nur nach den zwei ersten Rücksichten. Auch nach der dritten (conformitas naturae s. oben im Text) ipse, qui est caput effective influit; aber nicht unmittelbar als Mensch, sondern meritorie; er verdient uns influxum gratiae, er erlöst uns, indem er tollit obstaculum influxus in nos (d. i. unsere Schuld, die er bezahlte.) Endlich ist er exemplar. —

Noch reicher verbreitet sich hierüber Thomas von Aquino.* In seiner Summe, (P. III. Quaest. 8, 1.) sagt er, es könnte scheinen, daß Christus als Mensch nicht Haupt der Gemeine seyn könnte; denn ausser dem von Albert d. Gr. angeführten Grunde heißt Gott Christi Haupt und es ist das Haupt am menschlichen Körper ein einzelnes Glied, selbst wieder abhängig von dem Herzen; Christus aber ist universell **principium totius Ecclesiae**, also nicht **caput**, sondern blos nach seiner göttlichen Natur regiert er sie. — Er antwortet: **sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis — ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis.** Bei dem menschlichen Haupte nun ist zu beachten **ordo, perfectio, virtus.** Das Haupt ist dem Range nach das Erste; der Vollkommenheit nach nicht minder, **quia in capite vigent omnes sensus, et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus.** Endlich auch der Kraft nach, **quia virtus et motus ceterorum membrorum et gubernatio eorum in suis actibus est a capite propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem.** Das alles hat nun bei Christus geistige Bedeutung. Er ist **propinquior deo**, darin liegt sein Rang; er hat die **plenitudo gratiae**, darin liegt seine *perfectio*; er hat die **virtus influendi gratiam in omnia membra ecclesiae**, und das ist seine *virtus*. Wenn also gleich **auctoritative** (in Beziehung auf Urheberschaft) der Gottheit Christi es zukommt, den heiligen Geist mitzutheilen, so kommt ihm doch nach seiner Menschheit dieses **instrumentaliter** zu. Ist gleich Gott Christi Haupt, so ist doch er der Gemeine Haupt. Das Gleichniß vom menschlichen Leibe hergenommen endlich widerspricht dem nicht, daß er das Haupt sey; denn das Herz ist der heilige Geist. — Haupt der Kirche zu seyn, kommt

---

* Vgl. l. c. T. VII. p. 45 ff. sup. sentent. L. III, dist. 13. quaest. 1. und 2.; und T. XII., Summ. Theol. P. III. quaest. 3. 4. 7. 8. 19. 23.

aber Christus eigenthümlich zu. (9. 8, 6.) Es gibt zwar auch einen **influxus in membra exterior** durch **gubernatio** u. s. w., der Andern auch zukommen kann local und temporell, in seiner Vollmacht, aber der **influxus interior**, durch welchen **virtus motiva et sensitiva a capite derivatur ad cetera membra**, kommt ihm allein zu. Und zwar (9. 7, 9.) weil in ihm die **plenitudo gratiae** in ganz einziger Weise wohnt. **Conferebatur ei (animae Christi) gratia** *tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam.* **Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis**, und so hat er die **plenitudo gratiae** nicht blos prinzipiell, sondern auch in Beziehung auf den **effectus.** — (9. 7, 1.) **Propter habitudinem ad genus humanum, (sc. als mediator zwischen Gott und dem Menschen) oportebat quod haberet gratiam etiam in alios redundantem.** Auch daß in ihm eine **fontalis gratia** sey, wie Albert d. G. sagt, ist fast wörtlich gesagt.* Besonders stark ist aber folgende Stelle, (P. III. Q. XIX, 4. Resp.) in welcher Thomas die Uebertragung des Verdienstes Christi auf uns vermittelt durch die Idee des Hauptes: **In Christo non solum fuit gratia,** *sicut* **in** *quodam homine singulari,* **sed sicut in** *capite totius Ecclesiae,* **cui omnes uniuntur, sicut capiti membra,** *ex quibus constituitur mystice una persona.* **Et** *exinde* **est, quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus;** *quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.* Er vergleicht Christus sofort mit Adam. **Peccatum Adae, qui constitutus est a Deo principium totius naturae, ad alios per carnis propaginem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput**

---

* Summ. P. III. Q. XIX, 4, ad secundam. Dicendum, quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiae, sed quandam particularem gratiam.

omnium hominum, quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Da Thomas mit der Kirchenlehre die Zweiheit der Naturen, Willen und Thätigkeiten dieſer Perſon, die Unperſönlichkeit menſchlicher Natur u. dgl. lehrt, ſo unterſucht auch er **Q. 4, Art. 4,** in welchem Sinne Chriſtus die Menſchheit und die allgemeine menſchliche Natur angenommen habe. Er führt dieß ſo aus: die Natur des Menſchen kann auſſer dem Daſeyn, was ſie in dem Einzelnen hat, auch gedacht werden entweder als exiſtirend im Verſtande, im menſchlichen, oder im göttlichen; oder aber, wie die Platoniker wollen, als etwas für ſich (und vor dem Conkreten) Beſtehendes. Das Letztere nun iſt unmöglich; denn der Menſch gehört nach ſeinem Begriff auch zur ſinnlichen Welt; alſo kann die menſchliche Natur (auch in Chriſtus) nicht gedacht werden ohne **materia sensibilis.** Und auch abgeſehen hievon hätte das Wort eine ſolche Natur nicht aſſumiren können; denn die **assumtio** hat zu ihrem Ziel die Perſönlichkeit (**terminatur ad personam**). Es iſt aber gegen die Art der **forma communis** (εἶδος), perſönlich zu ſeyn, vielmehr wird ſie erſt in der Perſon individuell. Ebenſowenig hat das Wort die **natura humana,** wiefern ſie im göttlichen Verſtande iſt, angenommen, **quia sic nihil aliud est, quam natura divina, et per hunc modum ab aeterno esset in filio Dei natura humana;** noch wie ſie im menſchlichen Verſtande iſt; denn das wäre eine **fictio incarnationis,** keine Annahme der menſchlichen Natur. — Aber das Wort Gottes hat weiter (**Art. 5.**) auch nicht die menſchliche Natur angenommen **in omnibus individuis.** * Dieß könnte paſſend ſcheinen, ſagt er. Ein weiſer Werkmeiſter vollbringt ſein Werk auf dem kürzeſten Weg.

---

* L. c. Videtur, quod filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis. Denn: quod convenit per se alicui naturae, convenit omnibus in eadem natura existentibus; — und: Sapiens operator perficit opus suum breviori via, qua potest; sed brevior via fuisset, si omnes homines

Wenn aber alle Menschen assumirt worden wären zur natürlichen Gottessohnschaft, so wäre der Weg kürzer, als daß durch Einen natürlichen Sohn viele zur Annahme an Kindesstatt gelangen. Wie dieß der göttlichen Weisheit angemessen scheint, so auch der göttlichen Liebe; und überhaupt, da was einer Wesengattung **per se** einmal zukommt, allen dazu gehörigen Individuen zukommt, so scheint es passend, daß die menschliche Natur mit allen ihren Subjekten assumirt worden wäre.

Er antwortet: Das Assumirtwerden kommt der menschlichen Natur nicht zu an sich in dem Sinne, daß es zu ihrer natürlichen Eigenthümlichkeit oder ihren **principia essentialia** gehörte, assumirt zu werden; denn sonst freilich käme

---

assumti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur. Aber ad primum dicendum: nicht der Persönlichkeit kommt das assumi zu, (den suppositis nicht, sofern sie Personen sind) sondern der Natur. Aber auch der Natur nicht secundum se sicut pertinens ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas per quem modum conveniret omnibus ejus suppositis. Auf das Andere: ad brevitatem viae, quam sapiens operator observat, pertinet, quod non faciat per multa, quod sufficienter potest fieri per unum. — Ueberhaupt wäre die assumtio menschlicher Natur in allen ihren Subjekten unangemessen gewesen. Primo, quia tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae, quae est ei connaturalis. Cum enim in natura assumta non sit considerare aliud suppositum praeter personam assumentem, — sequeretur, quod non esset, nisi unum suppositum humanae naturae, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati filii dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturae secundum divinam: essent enim tunc omnes homines aequalis dignitatis. — So behandelt schon Thomas die Frage, ob nicht eine allgemeine Menschwerdung statt der in Christus zu denken sey?

dieß allen **suppositis** oder Subjekten dieser Natur zu. — Gottes Liebe aber offenbarte sich nicht blos durch **assumtio**, sondern durch die **passio** für Andre; und endlich den kürzesten Weg wählte die Weisheit, indem sie durch Eines that, und nicht durch Vieles, was hinreichend ist. Ferner aber ist es auch unmöglich, daß alle assumirt würden; denn dadurch wäre die Vielheit der Subjekte menschlicher Natur, die mit Christus gleichen Wesens ist, aufgehoben. Da es nämlich in der angenommenen Natur kein anderes **Suppositum** (Hypostase,) gibt, als die assumirende Person, so folgte, daß es nur ein einziges Subjekt in menschlicher Natur gäbe, nämlich eben die assumirende Person. — Auch würde die Würde des menschgewordenen Sohnes Gottes leiden; sofern er Erstgeborner ist unter vielen Brüdern nach seiner menschlichen Natur, wie Erstgeborner aller Kreatur nach seiner göttlichen. Es wären ja alle menschlichen Subjekte gleichen Ranges mit ihm. Christus war eine **singularis persona**, alles in konkreter Weise an sich tragend, was zu den Bestandtheilen menschlicher Natur gehört. Dieß jedoch nicht so, daß man sagen könnte, er hat einen Menschen angenommen; denn das würde schon ein vor der **assumtio** für sich bestehendes Einzelwesen voraussetzen. Vielmehr war Christus nach seiner menschlichen Natur weder eine **persona**, noch ein für sich bestehendes Individuum (vgl. **Sup. Sent. III. dist. X. 2.**) Es ist zwar die menschliche Natur der **assumtio** vorauszusetzen, aber das **individuum, in quo assumitur humana natura, non est aliud, quam divina persona.*** Aber die uni-

---

* **Summ. III. Q. IV, 3.** Uebrigens, während der Lombarde sich sehr abmüht über die Frage, ob die göttliche Natur, oder ob die göttliche Hypostase (**persona filii**) die menschliche Natur assumirt habe, so gibt Thomas die klare Entscheidung: (**Q. III. 1. 2.**) nicht die göttliche Person, sondern die göttliche Natur assumire, die Person aber sey Ziel (**terminus assumtionis**). Hierin liegt nun der Gedanke, die persönliche Vereinigung des Wortes Gottes mit einem Menschen sey die höchste und letzte Form der Vereinigung

versale Bedeutung dieses Menschen gewinnt er, wie wir sahen, sofort durch die **gratia capitis**, vermittelt durch die **unio**.

Auf dem spekulativen Standpunkt des Thomas steht das Wesen Gottes und des Menschen sich nicht so schroff gegenüber, wie sonst wohl in der kirchlichen Betrachtungsweise; jedoch ist sichtlich sein Geist durch die kirchlich festgestellte Zweiheit der Naturen gehemmt, und er bringt es nicht dazu, die Ideen, die in einer tiefern Einheit Gottes und des Menschen wurzeln, und welche jener Zweiheit ganz verschiedener Substanzen, der göttlichen und der menschlichen, widersprechen, durchzuführen. Dennoch lohnt es sich noch, zu betrachten, wie er an die wesentliche Zusammengehörigkeit beider anstreift.*

Hier ist besonders merkwürdig was er (**Summ. P. III., Q. XXIII., Art. 3.**) sagt, um zu zeigen, in welchem Verhältniß die Gottessohnschaft Christi und die Kindschaft der Menschen zu einander stehen. Es findet eine Aehnlichkeit statt zwischen beiden. Es kann aber dem **Verbum** auf dreifache Weise etwas ähnlich gemacht werden; einmal in Beziehung auf die Form; wie in Beziehung auf die Form ein äusserlich errichtetes Haus ähnlich ist dem **Verbum mentale** — (der concipirten Idee —) **artificis**. Und in dieser Weise ist jede

---

der göttlichen Natur mit der menschlichen: so daß hiemit eben so sehr die specifische Dignität Christi, als seine Verwandtschaft mit allen, die wenigstens an der göttlichen Natur Theil haben, ausgesagt ist.

* Summ. P. III., Q. IV., Art. 1. Utrum humana natura fuerit magis assumtibilis a filio Dei, quam aliqua alia natura? Die Congruentia, daß die menschliche Natur assumirt wurde, beweist er aus ihrer **dignitas** und der **necessitas**. Was jene betrifft, so hat zwar alle Kreatur eine similitudo vestigii mit dem Verbum; aber die menschliche Natur similitudinem imaginis. Durch Erkenntniß und Liebe kann die menschliche Natur mit dem Verbum selbst in Contakt kommen (potest contingere aliqualiter ipsum Verbum) — seq. Sentent. L. III. Dist. I. Q. I., Art. 2. sagt er: decuit, ut (Deus) nulli negaret naturae hoc, cujus capax erat.

Kreatur ähnlich dem **Verbum**, weil sie durch dasselbe gemacht ist. — Aber nicht blos in Beziehung auf die Form, sondern auch in Beziehung auf die **intellectualitas** gilt dasselbe. Die Erkenntniß im Geiste des Schülers verähnlicht sich dem Worte was im Geiste des Lehrers lebt. Und in diesem Sinn ist die vernünftige Kreatur auch nach ihrer Natur dem **Verbum dei** ähnlich. Endlich verähnlicht sich die Kreatur dem ewigen **Verbum dei** in Beziehung auf dessen Einheit mit Gott dem Vater durch Gnade und Liebe. Und hierin vollendet sich die Annahme an Kindesstatt.*

Die wesentliche Verbindung des **Verbum dei** mit der Menschheit spricht er besonders klar und tiefsinnig aus, wo ihm dieselbe durch die Frage sich näher rückt, die gewöhnlich bei den Scholastikern aufgeworfen wird: warum nicht der Vater, noch der h. Geist, sondern der Sohn Mensch geworden sey? **

Er wurde es, weil er die **imago** ist, nach welcher der Mensch von Anfang geschaffen war, folglich wiederhergestellt

---

* Summ. P. III., Q. XXIII., 3. Filiatio adoptionis est quaedam similitudo filiationis naturalis. — Verbo tripliciter potest aliquid assimilari. Uno quidem modo, secundum rationem formae, sicut forma domus exterius constitutae assimilatur verbo mentali artificis secundum speciem formae. — Et hoc modo Verbo aeterno assimilatur quaelibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo quantum ad intellectualitatem ipsius, sicut etiam scientia, quae fit in mente discipuli, assimilatur verbo, quod est in mente magistri; et hoc modo creatura rationalis etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. — Tertio modo secundum unitatem quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam et charitatem.

** Summ. P. III., Q. III., Art. 8. cll. sup. Sent. III. Dist. I., Q. II., Art. 2. Imago convenientiam habet cum eo, qui reparandus erat, scilicet cum homine; unde decuit ut imago imaginem assumeret. Aehnlich auch Alb. M. l. c. in d. Comp. theol. c. 6. Imago debuit per imaginem reparari.

werden mußte. — Der Sohn Gottes hat ein inniges Verhältniß zur ganzen Kreatur, als Wort Gottes. Denn das Wort des Künstlers, seine Idee, ist wie ein Urbild für das was der Künstler schafft; daher ist das Wort Gottes, als die ewige Idee (**conceptus**) desselben als Urbild für die ganze Kreatur anzusehen. Und wie daher durch Antheil an diesem Urbild alle Kreatur nach ihren Ordnungen geschaffen ist, aber in veränderlicher Weise, so ist durch die nicht blos theilweise sondern persönliche Einheit des Worts mit der Kreatur die ordnungsmäßige Wiederherstellung zu einer ewigen und unbeweglichen Vollkommenheit angemessen gewesen. Denn auch der Künstler, wenn sein Kunstwerk ihm verdorben ist, stellt es durch die Idee wieder her, mittelst deren er es schuf.*

Wie nahe ist hier Thomas der oben angeführten Idee des Irenäus, daß die erste Schöpfung in Adam noch unvollendet gewesen sey; daß das **immobile exemplar** statt der **mobilis imago** in der **personalis** nicht mehr blos **participata unio** des Wortes mit der Menschheit habe erscheinen müssen,** und daß also nicht blos durch ein anthropologisches

---

* Summ. P. III., Q. III., 8. Convenienter enim ea, quae sunt similia, uniuntur, ipsius autem personae filii, qui est Verbum Dei, attenditur convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, i. e. conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae: et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit, reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit restaurat.

** In dem Comment. zu den Sentent. L. III., Dist. I., Q. I., Art. 3. sagt er, durch die incarnatio sey nicht blos Erlösung von der Sünde, sondern auch humanae

Bedürfniß, die Sünde, die Menschwerdung Gottes veranlaßt, sondern daß sie wesentlich zur Verwirklichung des ewigen Urbildes der Menschheit gehörig sey?* Der letztere Gedanke liegt ihm auch keineswegs fern. **Summ. P. III., Q. I., Art. 3.** heißt es: **ad omnipotentiam divinae virtutis pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum: sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam.** Die Inkarnation nun scheint dieses Unendliche zu leisten, weil sie verbindet **in infinitum distantia. In quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc, quod ultima creatura, s. homo, principio conjungitur, sc. Deo.** Daraus scheine zu folgen, daß auch ohne Sünde die Menschwerdung Gottes würde statt gefunden haben. Aber obwohl er Neigung zeigt, dieß zu bejahen, (mehr jedoch in dem **Comment. zu Sent. III., Dist. I., Q. I., Art. 3.** als in der **Summa III., Q. I., Art. 3.**) so hindert ihn doch theils der Mangel an Schriftzeugnissen, theils entgegengesetzte Stellen bei einigen Vätern, besonders Augustinus; und er bleibt zuletzt dabei, es sey wahrscheinlicher zu sagen, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen wäre.** —

---

naturae exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden; vgl. damit die schöne Stelle in dem Prolog zu Sentent. L. III., T. VII., p. 1. sq.

* Die Frage, ob Christus auch ohne Sünde Mensch geworden wäre, kommt erst im Mittelalter in eigentliche Diskussion; veranlaßt, wie es scheint, zuerst durch Rupertus Abbas Tuitiensis sec. 12.

** Summ. P. III., Q. I., 3. alii contrarium (nämlich: ohne Sünde wäre Christus nicht gekommen) asserunt, quorum assertioni magis assentiendum videtur. — Sicher könne hierüber nur Gott entscheiden. — Leichter fiel ihm vielleicht diese Resignation darum, weil ihm der Sündenfall nicht etwas Zufälliges ist, ~~als~~ den Skotisten. Ist der Sündenfall nichts so Zufälliges, so bleibt ja die wesentliche Verbindung Christi mit der Menschheit jedenfalls stehen, um die es nach dem Obigen dem Thomas vor Allem zu thun ist.

Die ältern Kirchenväter, denen diese Frage sich aufgeworfen hatte, beantworteten sie zum Theil direkt oder indirekt bejahend. Wer in der Menschwerdung die Vollendung der Menschheit oder ein Größeres mit Christus gegeben sah, als mit Adam verloren ward, der hatte die Nothwendigkeit der Menschwerdung schon in der ewigen Idee der Welt wenigstens ihren Prämissen nach anerkannt. So Irenäus, Athanasius.* — Wer ferner, wie Augustinus, sagen konnte: **o felix culpa** u. s. w.** dem ist der Zusammenhang der Menschheit mit dem menschgewordnen Sohn Gottes, der sie erst vollendet in sich und durch sich, kein zufälliger mehr. Und wenn daneben Augustinus doch noch sagt: **si homo non peccasset, filius Dei non esset incarnatus**, so wird dieß nur so nicht im Widerspruch stehen mit seinen anderweitigen Ansichten über Christi wesentlichen Zusammenhang mit der Menschheit, wenn wir sagen, daß Augustinus jenem **si non peccasset** sogleich die Wirklichkeit der Sünde in Gedanken entgegenstellte, die ihm nichts so Zufälliges ist,*** wie später dem Duns Skotus.

---

* Es findet sich zwar bei Irenäus V., 14, 1. auch die Stelle: si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset, was der oben angeführten Stelle V., 16, 2. zu widersprechen scheint. Aber dieß ist nicht nothwendig anzunehmen. Denn da nach ihm Adam noch nicht vollkommen geschaffen war, wenn gleich auch nicht böse, (c. 16, 2.) so bleibt ihm die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi, seine wesentliche Zusammengehörigkeit mit uns, und er kann sie an die Sünde anknüpfen, ohne daß sie ihm wieder verschwände, weil ihm auch die Sünde nichts Zufälliges ist. Aehnlich verhält es sich mit Athanasius.

** Auch Richard a Scto Vict. Lib. de Inc. Verbi c. 8. ed. Colon. 1621. p. 429. wiederholt dieß Wort: o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem! und vorher: o certe necessarium Adae peccatum et nostrum quod Christi morte deletum est!

*** Wenn später auch Calvinisten nicht ganz selten die Meinung hatten, daß Christus auch ohne Adams Sünde erschienen wäre, so ist dieß nur scheinbar etwas Anderes. Sie setzen den Fall, daß die Sünde zufällig wäre, und behaupten auch so noch, daß Christus erschienen wäre.

Zugleich dürfte der ganze Charakter des augustinischen Systemes an jenen Aeusserungen der zweiten Art schuld seyn. Er wollte auch den Schein dessen vermeiden, was den Zusammenhang der Erscheinung Christi mit dem Werke der Erlösung hätte können locker machen. Wie gewichtig dem Augustinus letztere Rücksicht erscheinen mußte, wird besonders dadurch klar, daß die Pelagianer sagten, der Sohn Gottes habe nicht die Menschheit angenommen, um unser Geschlecht zu erlösen, sondern um ein Beispiel des Guten zu geben; daher sie auch behaupten konnten, Christus wäre Mensch geworden, wenn die Menschen nicht gesündigt hätten. Auf ähnliche Weise ist auch später bei den Socinianern der Satz: Christus wäre gekommen, auch wenn die Menschen nicht gesündigt hätten, nichts weniger als Ausfluß einer besonders hohen Ansicht von der Würde Christi, oder gar von einem wesentlichen Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, was in der Menschwerdung sich verwirklichen mußte; sondern sie sagen, ihrem Pelagianismus gemäß, die Menschen hätten Christus eben so sehr bedurft, wenn sie nicht gesündigt hätten, als da sie sündigten. Denn durch ihn sind sie unsterblich geworden;* zu erlösen haben sie sich selbst.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet, wenn wir auch die große Gunst, welche Duns Skotus und gar viele seiner Schüler gegen die Lehre hegen, Christus wäre auch ohne die Sünde der Menschen gekommen, mit diesem pelagianischen Hange in Verbindung setzen, der diese Schule bekanntlich besonders auszeichnet, und der sich namentlich auch in ihrer Erlösungstheorie offenbart. Es ist ohne Zweifel die Abneigung dagegen, in dem Erlösungswerk und insbesondere dem Versöhnungstode die nächste Ursache seiner Menschwerdung zu finden, was sie einer Theorie geneigt macht, die sich leicht auch so wenden läßt, daß sie zur Geringschätzung der Sünde

* Vgl. Quenstedt, Syst. Theol. P. III., Cap. III., Membr. I., Sect. II., Nro. VII., der die Stellen aus F. Socin. Praelectt. Theol. c. 10, 8. aus Schmalz u. s. f. anführt; und Petav. de Incarn. L. II., c. XVII.

und mehr zur Erhebung der Menschheit als der Würde Christi ausschlägt.

Duns Skotus sagt,* da die Vorherbestimmung einer jeden Seele zur Herrlichkeit dem Vorherwissen der Sünde nothwendig vorausgehe, so gelte dieß noch weit mehr von der Prädestination jener Seele, (der Seele Christi) die zur höchsten Glorie bestimmt war. Ueberall wolle Gott früher das Ende, das Ziel als die Mittel; und die Herrlichkeit dieser Seele (Christi) vor der Herrlichkeit aller andern; und für diese andern wiederum die Glorie, ehe er ihre Sünde oder Verdammniß voraussieht. Also wollte er von Anfang an eher die Herrlichkeit der Seele Christi, als er sah, daß Adam fallen würde. — Wie dieß mit seiner Ansicht von der Freiheit, der Grundlage seines Pelagianismus zusammenhängt, so muß auch das befremden, daß er die Seele Christi so separat für sich betrachtet. Mit den Auktoritäten aber, welche andeuten, Christus wäre nicht gekommen, wenn nicht Sünde da wäre, findet er sich so zurecht, daß er das Wort **redemtor** überall glaubt einschieben zu können: Christus wäre dann nicht als Erlöser gekommen, (was dann von andern näher so bestimmt wird: Christus wäre dann nicht in leidensfähiger Gestalt erschienen). An einer andern Stelle** sagt er, daß

---

* L. III. Sentent. Dist. VII., Q. 3. Schol.; Opp. T. VII., 1. ed. Lugd. 1639. p. 202.

** Dist. XIX. Drittes Schol. p. 415. Incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa, sed sicut finis immediate videbatur a Deo ab aeterno. Hierin könnte nun das liegen: die Menschwerdung sey finis von Anfang an, weil sie die consummatio mundi sey. Allein statt dessen geht er sogleich wieder über auf die praedestinatio der Seele Christi zur Herrlichkeit; ita Christus in natura humana, cum sit propinquior fini ceteris prius praedestinabatur u. s. w. — Mit Recht muß uns auch das auffallen, daß, während sonst die Scholastiker vor Duns Skotus so viel zu sagen wußten von der gratia capitis, dieß bei Duns ganz zurücktritt. Es soll nicht geläugnet werden, daß auch von skotistischem Standpunkt aus für die Menschheit die Vollendung, complementum, consummatio

die **incarnatio** nicht blos **occasionaliter**, aus Veranlassung eines andern, nämlich des sündigenden Adams beschlossen worden sey, sondern als Endziel sey sie unmittelbar von Anfang an vorherbestimmt gewesen.

Aber auch in ganz anderer Weise, als die Skotisten, haben Viele im Mittelalter fortwährend diesen Satz gelehrt, und damit vielmehr die wesentliche Zusammengehörigkeit Christi mit dem ganzen Geschlecht und die innigste, wesentliche Verbindung zwischen Gott und dem Menschen ausdrücken wollen. * So z. B. auch unter den Späteren Joh. Wessel **de causis Incarn. Libri II.** Sein Hauptgrund ist, „daß der heilige und ehrwürdige Körper, nämlich die ganze Gemeine der triumphirenden Seligen nicht verstümmelt wäre, sondern sich ihres gesetzmäßigen Hauptes erfreute, d. h. Tempel des Eckſteines, auf dem beide Mauern, d. h. Menschen und Engel, sich vereinigten und fest gegründet wären (vgl. Ullmann, Joh. Wessel. 1834. S. 254.). Ihm folgten in der Reformationszeit Manche, z. B. Melanchthon, Andreas Osiander. Die Gründe, auf welche er gestützt wurde, finde ich am besten zusammengefaßt in **Roberti Caraçoli de Licio opus de laudibus Sanctorum Venet. 1489. Sermo tert.** Er ist Franziskaner, jedoch nicht skotistisch in diesem Punkt.

Die Menschwerdung dient 1) zur Vollendung des Menschen und mittelbar des Universums, weil sie dem Menschen-

---

verlangt werden konnte; dieß widerspricht nicht den hohen Begriffen, die auch Duns Skotus von der menschlichen Natur hat. Aber dieß liegt ihm ferner; und die Bedeutung des caput corporis mystici, wie wir sie bei Thomas fanden, paßt wenig in sein System, in welchem die subjektive Freiheit und das Princip der formalen Subjektivität so viel gilt.

* Wenn die Thomisten später zu ihrem Satze machten, daß Christus ohne die Sünde nicht erschienen wäre, so dürfte es sich mit dieser Schärfung der Ansicht des Meisters ähnlich verhalten, wie mit Augustinus, dem Pelagius gegenüber: nämlich so, daß sie durch den Gegensatz gegen die erwähnte skotistische Wendung sich bestimmen lassen.

geschlecht erst seine **completio** gibt; sowohl in Beziehung auf die Natur, als die Gnade und Herrlichkeit. Das Erste, weil zur Vollständigkeit der Welt auch eine Entstehungsweise des Menschen wie die Christi gehörte; alles wirklich Mögliche muß wirklich werden. Das Zweite, weil der Stand der Gnade verlangt, daß die Kirche ihr Haupt habe, sey Sünde da oder nicht. Das Dritte, weil die volle Beseligung jedenfalls erst durch die Menschwerdung möglich wäre, gesetzt es wäre keine Sünde. Denn nur so findet der Mensch **pascua** von aussen und innen. 2) Die Disposition der menschlichen Natur, ihre **capacitas**, die sie vor den Engeln hat, daß Gott sich persönlich mit ihr vereinige, bliebe vergeblich. Aber keine Gabe kann ihr umsonst gegeben seyn. 3) Gott offenbarte in der Menschwerdung seine Macht, Weisheit, Güte. Diese Offenbarung gehört zum Begriff Gottes, mochte der Mensch fallen oder feststehen. 4) Die Menschwerdung erhöht die menschliche Natur (über die adamitische); wenn nun diese Erhöhung nicht schon zum voraus bestimmt war, so scheint es, hat der Mensch aus seiner Sünde einen Segen gewonnen, was ungerecht ist. 5) Es ist ebenso schwer, das unendliche Gut sich zu verdienen und zu erwerben, als genug zu thun für eine Beleidigung dessen, der das unendliche Gut ist. Konnte der Mensch Letzteres nicht, so konnte er auch nicht Jenes. So war es also eben so angemessen, wenn der Mensch gut blieb, daß Christus erschien, damit durch ihn das unendliche Gut verdient würde, als es angemessen war, daß er zur Genugthuung erschien, wenn Sünde war. — Es werde noch der siebente Grund erwähnt, die Würde der menschlichen Seele Christi. Ist die Menschwerdung **principaliter** um der Versöhnung willen geschehen, so ist die Seele Christi nicht als Selbstzweck gewollt, sondern nur gleichsam gelegentlich. Daß aber die edelste der Kreaturen nur **occasionaliter** geworden seyn solle, ist unangemessen.* Sofort führt er die Widerlegungsversuche auf.

* Vgl. l. c. Prima ratio — dicitur hominis perfectio. Incarnatio quippe facit ad hominis perfectionem et

Er ſelbſt hält aber ſein Urtheil zurück: **Cum utraque opinio stare possit, ego dico, quod, si non peccasset homo, quid fuisset, nobis revelatum non est.***

---

per consequens ad perfectionem universi, in hoc, quod completionem dat generi humano, primo secundum naturam, quia in incarnatione consummatio est modorum educendi hominem in esse; quadruplex enim modus est, educendi hominem in esse, — quartus, de muliere sine viro, sicut eductus est Christus. Sonſt deficeret unus modus productionis hominum, et sic universum perfectum non esset. — Secundo: incarnatio facit ad perfectionem hominis quantum ad gratiam; nam Christus est caput ecclesiae — etiam secundum humanam naturam; aut igitur (si homo non peccasset) dei filius incarnaretur, aut corpus ecclesiae remaneret acephalum. Tertio incarnatio facit ad perf. hom. quantum ad gloriam — ut sive intus ingrederetur homo, sive extra egrederetur, pascua inveniret. — 2a. ratio iſt humanae naturae dispositio. Non angelicae naturae data est dignitas, ut ei persona divina uniretur. Si ergo humanae naturae nil datur frustra, si non peccasset, talis dignitas non remaneret vacua, sed adhuc uniretur cum divina natura. 3a. ratio dicitur Dei manifestatio. Nam ita decebat Deum manifestare suam potentiam, sapientiam et bonitatem si homo stetisset, sicut si lapsus est. — 4a. ratio est humanae naturae exaltatio. In incarnatione dei humana natura plurimum est exaltata. Si ergo Deus incarnatur ex hoc, quod humana natura peccat, videtur, quod homo reportat commodum de malitia sua, quod non decet justum retributorem. 5a. ratio meriti comparatio. — 7a. animae Christi nobilis conditio. Si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, sequeretur, quod anima Christi facta sit non principali intentione, sed quadam quasi occasione. Sed inconveniens est, nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam.

* Aehnlich ſpäter Bellarmin: wenn Adam nicht gefallen wäre, ſo wäre vielleicht Chriſtus auch nicht im Fleiſch erſchienen

So ist also diese Meinung, welche zum Ausdruck der wesentlichen und ewigen Zusammengehörigkeit des Gottmenschen und der Menschheit gebraucht werden kann (obgleich von der thomistischen Schule nicht, von der skotistischen nicht nach dieser Richtung hin angenommen), doch in dem Mittelalter eine Ansicht gewesen, welcher Viele geneigt waren, weil sie, wenn auch das historische Christenthum, und die menschliche Erscheinung des Erlösers ihnen die Hauptsache war, doch den Trieb nicht verläugnen konnten, in diesem Menschen zugleich etwas Universales zu finden.

Es läßt sich schwerlich läugnen, daß diesen mystischen Ansichten von Christus eine Anschauung von dem Verhältnisse zwischen Gott und der Menschheit zu Grunde liegt, welche, wenn sie ausgebildet wurde, mit dem Gegensatz zweier Naturen, als zweier unendlich verschiedener Substanzen unverträglich war. Aber die bisher genannten Männer schritten nicht bis zum Ziele fort: sondern neben den großen Ideen, die z. B. Thomas (jedoch mehr gelegentlich als so, daß er sie leitend werden läßt), ausspricht, läuft bei ihnen allen die kirchliche Lehre von zwei Naturen, Willen u. dgl. einher: wie sie denn auch, bevor sie überwunden werden konnte, zuvor sich folgerichtig vollenden und abschließen sollte, was, wie wir bald sehen werden, erst in der lutherischen Kirche geschah. *

(de Christo L. V., c. 10.). Petavius dagegen de Incarn. L. II., c. 17, 7. setzt dieses „Vielleicht nicht" schon in ein „Gewiß nicht" um. Und ähnlich unsere altkirchlichen Dogmatiker, wie Quenstedt.

* Männer, wie der Propst Gerock von Reichersperg (vergl. Cramer l. c. S. 43 — 78.) protestirten im Anfange der Scholastik gegen die immer feiner sich spaltenden Bestimmungen über die zwei Naturen in Christus. Aber da sie nichts Besseres zu geben wußten, als die kirchliche Scholastik, sondern nur zu Aelterem, z. B. zu den unbestimmtern Ansichten des Hilarius zurückkehren wollten, so verdienen sie weder hier eine nähere Berücksichtigung, noch hatte die Entwicklung des Dogma

B.

Von einer andern Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen als der kirchlichen, so weit sie in der Zweiheit der Naturen sich abspiegelt, gingen in entschiednerer und durchgeführterer Weise Diejenigen aus, die wir jetzt darzustellen haben. Gemeinsam ist ihnen, die Einheit zwischen Gott und dem Menschen als eine *wesentliche* zu setzen. War dieß einerseits günstig, um die sogenannten zwei Naturen in Christus in lebendiger Einheit zu denken, so brachte es auch, wie wir sogleich sehen werden, der Christologie eigenthümliche Gefahren. Es sind dieß diejenigen Mystiker, welche mehr oder minder philosophisch gebildet, die historische Erscheinung des Erlösers mehr oder minder zurück treten lassen, daher sie auch zur *Kirche* nicht in einem innern Verhältnisse stehen. Die universale Bedeutung Christi heben sie noch entschiedener hervor als die bisher Behandelten; aber, mögen sie die kirchliche Christologie äusserlich nachführen, oder an ihrem Orte stehen lassen, oder auch nicht einmal dieß thun — was aber aus natürlichen Gründen höchst selten der Fall war — ihre Ansichten sind wenigstens faktisch ein Angriff auf die kirchliche Form der Christologie.

Ansichten dieser Art standen (wenn sie schon auch innerhalb der Kirche entstehen konnten) doch nachweislich großentheils mit Nachwirkungen des Hellenismus, insbesondere des Platonismus und Pythagoreismus in ihren spätern Formen in Zusammenhang. Unberechenbar ist in dieser Beziehung der Einfluß des *Pseudo-Dionysius Areop.*, dieses Orakels geheimer Weisheit, dessen Ruhm im ganzen Mittelalter wiederhallt. Zuerst über ihn einige Worte.

---

sich durch sie aufhalten zu lassen. Es gehören hieher auch viele der Scholastiker und mittelalterlichen Schriftsteller, welche, ohne Besseres zu geben, gegen die Ausspinnung des Dogma, die es seit dem Damascener fand, sich ziemlich indifferent zeigten, wie z. B. Hugo und Richard a Sto. Vict.

Er sagt:* Die Gottheit Jesu, die aller Dinge Ursache ist, alles erfüllt und mit dem Universum seine Theile in Einklang erhält, ist weder Theil noch Ganzes, und wiederum, Theil und Ganzes. Denn alle Theile und das volle Ganze umfaßt sie in sich selbst; sie ist vollkommen in dem Unvollkommenen, denn sie ist der Vollkommenheit Urheberin. In den vollkommenen Dingen aber ist sie unvollendet. Denn sie ist über ihrer Vollkommenheit nach Hoheit und Ursprung. In den Dingen, die der Gestalt nach mangelhaft sind, ist sie die gestaltende Gestalt und Princip der Gestalt: aber nicht minder in den Gestalten auch der Gestalt ermangelnd, weil über alle Gestalt. Sie ist das Wesen, das allen Wesen ganz und gar inwohnt ohne Befleckung, und zugleich über alles Wesen ganz und gar erhaben. Alle Principien der Dinge und alle Ordnungen bestimmt sie und ist doch über jedem Princip und jeder Ordnung stehend. Sie ist

* Praeclarum opusculum Dionysii de divinis nominibus, Marsilio Ficino interprete Venet. 1501. p. 30. Verbis Hyerothei loquitur. Jesu divinitas, quae omnium causa est et implet omnia, ac partes consonas universitati conservat, neque pars, neque (dieß Wort ist beizufügen) totum est; rursusque et pars est, et totum. Utpote quae partem omnem et omne totum in se ipsa comprehenderit, et eminenter habeat, atque praehabeat. Perfecta quidem est in rebus imperfectis: utpote perfectionis princeps. In rebus vero perfectis imperfecta, quippe cum perfectionem excellentia origineque praecedat. Praeterea in rebus carentibus specie species est specifica, tanquam principium speciei. In speciebus autem specie carens ut speciem superans. Essentia quinetiam totis procul a contagione essentiis insidens. Atque super essentiam exstans ab omni essentia penitus absoluta. Universa principia ordinesque determinans et super omne principium ordinemque locata. Mensura entium est et aevum; atque super aevum et ante aevum. Plena quidem in rebus egenis, in plenis autem exuberans; ineffabilis, non pronuntiabilis. Super intellectum, super vitam, super essentiam. Supernaturale munus (ἔργον) u. s. w. Der griech. Text in der Ed. Paris. 1562. S. 271. ff.

das Maaß der Dinge und ihre Zeit (d. h. ihr Maaß nach Raum und Zeit) und doch ist sie über und vor der Zeit; voll in den armen Dingen und in den vollen überfließend; unaussprechlich, unnennbar; über den Verstand, über das Leben, über das Wesen, über die Natur u. s. f. — Es ist klar, wie hier Christus nach seiner göttlichen Natur als der Weltgeist aufgefaßt, und wie er Alles in Allem ist; wie daher für die historische Person des Erlösers über dieser allgemeinen Menschwerdung streng genommen keine Stelle bleibt. Folgerichtig muß auch diese Gottheit des Sohnes ihre Hypostase, ihren Unterschied vom Vater verlieren; denn auch der Sohn fällt mit dem Ueberseyenden, dem unterschiedslosen Gott zusammen. Auch die Welt kann es da nur zu einem doketischen Daseyn bringen. Denn sie ist ebensosehr nichts, als Etwas, da Gott Alles in Allem ist, Gott aber ebensosehr in diesem Vielen ist, als nicht ist. Dennoch spricht der Areopagite auch von der Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesu Christo, ohne jedoch nach solchen Prämissen anthropologisch oder theologisch eine solche specifische Menschwerdung in Einem begründen zu können. Vielmehr nimmt er sie aus der Kirchenlehre auf, ohne im Stande zu seyn, sich in ein ~~neues~~ Verhältniß zu ihr zu setzen. Er fährt fort:

Daher da Jesu Gottheit nach ihrer höchsten Güte bis zur Natur kam und wahrhaft die Substanz unseres Fleisches annahm, so daß jener höchste Gott sich „Mann" nennen ließ, so strahlte auch aus dieser (der Menschheit) das übernatürliche und überseyende Wesen hervor. Nicht blos weil er ohne Vermischung und Veränderung sich uns mittheilte. (Denn in seiner überfließenden Fülle hat er durch die unaussprechliche Erniedrigung nichts erlitten) sondern, was unter allem Wunderbaren das Wunderbarste ist: er war ein Uebernatürlicher in unserm natürlichen: er war in dem, was zu unserm Seyn gehört, überseyend: all das Unsrige aus uns und über uns einziger Weise besitzend. *

* L. c. S. 30. 31. Im Griech. l. c. S. 272. 273. Quamobrem quando usque ad naturam ob summam benignitatem

Anderwärts: * Wie kann, fragt er, Jesus, ὁ παντων ἐπεκεινα mit allen Menschen wesentlich vereint seyn, d. h. nicht nur in der Art, wie auch der, welcher des Menschen Urheber ist, Mensch kann genannt werden, (gemäß seiner Ansicht, daß Gott auch alle Namen seiner Kreatur zukommen), sondern so, daß er wahrhaft Mensch war nach seinem ganzen Wesen? — Wir nennen ihn, antwortet er, nicht „Mensch," denn er ist nicht blos Mensch; noch ist er auch blos über

---

venit vereque substantiam nostrae carnis accepit summusque ille Deus vir est appellatus, tunc quoque in his supernaturale et superessentiale munus emicuit. Non solum quia immutabiliter et inconfuse nobis communicavit nihil in exuberanti sua plenitudine ab ineffabili exinanitione perpessus: sed etiam quia, quod novitatum omnium est maxime novum, in naturalibus nostris supernaturalis erat, in his quae nostrae sunt essentiae, super essentiam, omnia nostra ex nobis et super nos possidens excellenter. — Eine Anzahl anderer hergehörigen Stellen von ihm ist zu finden bei Euthym. l. c. Panopl. I. Tit. VII, S. 39. 40.

* Epist. ad Cajum Medic. vgl. die Schol. des Confess. und Monach. Maximus (um 660 n. Ch.) als Appendix bei Joh. Scot. Erigena Opp. Oxon. 1681. S. 58. ff. c. V. — κρυφιος και μετα την ἐκφανσιν, — λεγομενον ἀῤῥητον μενει, και νοσμενον ἀγνωστον — υπερ ἀνθρωπον ἐνεργων τα ἀνθρωπινα. Als Beispiel führt er gern das Gehen auf dem Wasser an, welches als Gehen menschlich war, als Gehen auf dem Wasser göttlich. Ἱνα συνελοντες εἰπωμεν, οὐδε ἀνθρωπος ἠν· οὐχ ὡς μη ἀνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρωπων, ἀνθρωπων ἐπεκεινας, και ὑπερ ἀνθρωπον ἀληθως ἀνθρωπος γεγονως. — Και το λοιπον, οὐ κατα θεον τα θεια δρασας, οὐτε τα ἀνθρωπινα κατα ἀνθρωπον, ἀλλ' ἀνδρωθεντος θεου καινην τινα και θεανδρικην ἐνεργειαν ἡμιν πεπολιτευμενος. — Maximus sucht in seinen Scholien dieß alles kirchlich zu deuten und der Lehre von zwei Naturen anzupassen. Allein von zwei Naturen spricht Pseudodionysius nicht; und es mußte dem Worte θεανδρικη eine andere Bedeutung gegeben werden, um es in den kirchlichen

unser Wesen (ὑπερουσιος), sondern er ist wirklich Mensch, ὑπερ ἀνθρωπους και κατα ἀνθρωπους. Der Ueberseyende ist ἐξ ἀνθρωπων οὐσιας οὐσιωμενος, darum aber nicht minder überfließend von überseyendem Wesen, da er immer über das Seyn hinaus ist. Er bleibt verborgen auch nach der Offenbarung, oder, göttlicher zu reden, auch in der Offenbarung. Dadurch aber ist er, auch da er eintrat in das Seyn, doch ein Seyn über das Seyn geworden (ὑπερ οὐσιαν οὐσιωθη). Ueber die menschliche Art hinaus wirkte er das Menschliche. Kurz, er war nicht einmal Mensch, nicht als ob er nicht Mensch wäre, sondern weil er, geboren nach menschlicher Art, doch über die menschliche Art und über den Menschen doch wirklich Mensch war. Nicht als Gott that er das Göttliche, nicht das Menschliche als Mensch, sondern da in ihm Gott zu einem Manne ward, offenbarte er eine neue Thätigkeit, nämlich eine gottmännliche.

Daß Pseudodionysius sich die Zweiheit der Naturen nicht wirklich aneignen konnte, erhellt aus den angeführten Stellen. Wenn er aber ferner in den zuletzt angeführten Worten auch andeutet, daß alle Thätigkeit Christi eine weder blos göttliche, noch blos menschliche gewesen sey, sondern stets eine θεανδρικη, und wenn er sonach nahe daran ist, das Menschliche in Christus nur als die Form des Göttlichen, oder als das Gestaltete Göttliche anzusehen: so kann er doch ~~weder~~ dieses nicht zur Anschaulichkeit erheben; vielmehr ist ihm das Göttliche, als Ueberseyendes, Gestaltloses, was auch in der Menschwerdung solches bleibt, immer wieder im Wege, eine wahre Verwirklichung des Sohnes in Jesu zu denken; und indem er das Menschliche mit dem Göttlichen einigen will, dadurch, daß auch es Antheil habe an dem Ueberseyenden,

---

Sprachgebrauch aufzunehmen und um sogar den Dyotheletismus damit bezeichnen zu können. Maximus selbst, so eifrig er den Dyotheletismus verfocht, hat nach diesen Scholien eine solche Form desselben, wobei der göttliche Wille durchaus das eigentliche Principium agens ist, und der menschliche Wille blos Organ des göttlichen.

so verschwindet es wieder in's Allgemeine, und neigt sich zum Doketischen. Und seine ganze Weltbetrachtung,* die in seiner himmlischen Hierarchie sich darstellt, die Vervielfältigung des göttlichen Wesens durch Alles, was ist, indem es von den höchsten zu den niedrigsten Stufen, immer mehr sich spaltend, herabsteigt, aber auch wiederum aufwärts durch dieselben Stufen zurückkehrt in die einfache Einheit, die in Gott und Gott selbst ist — diese Weltbetrachtung, indem sie das ganze All unmittelbar als göttlich ansieht, involvirt desto mehr Schwierigkeiten dafür, dem Gottmenschen Jesu Christo eine eigenthümliche und integrirende Stelle im Universum anzuweisen. Diesem Universalismus, wenn er consequent ist, bleibt höchstens der ewige Christus übrig, der historische wird verflüchtigt, und die Prädikate, welche ihm die Kirche gibt, werden auf das Universum unmittelbar übertragen.

Die Philosophie des Areopagiten ist ins Abendland durch Joh. Skotus Erigena** verpflanzt worden, theils durch Uebersetzung,*** theils durch Verarbeitung in seinem Systeme.

Nach Erigena ist alles geschaffen in dem Worte Gottes, oder dem Sohn. In ihm ist Alles auf vollkommene Weise geformt, denn das Wort des Vaters ist aller Dinge universelle Form, aber auch ihr Realprincip.† In ihm lebt auch alle Kreatur, und alles, was in ihm ist, kann nicht untergehen. Denn was es in sich enthält, das ist und bleibt es auch in lebendiger Weise immerdar; es ist aber an sich

---

* Welche auch Maximus, der viel zur Verbreitung seiner Ansichten beigetragen zu haben scheint, sich großen Theils aneignet. Vgl. die Stellen von ihm bei Euthym. Zig. Panopl. P. I. Tit. III. S. 27.

** Vgl. Joannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae L. v. Oxon. 1681.

*** Vgl. seine Vorrede zu seiner Uebersetzung der Scholien des h. Maximus zu Gregor d. Theol. Auf Karls des Kahlen Verlangen fertigte er diese Uebersetzungen griechischer Werke, die in besonderem Rufe der Weisheit standen und die kirchliche Lehre aufzuhellen versprachen.

† L. II. 15. S. 56 ff.

ſelbſt Leben und ewiges Leben, darum auch, was in ihm enthalten iſt, nothwendig immer iſt und bleibt und Leben iſt und ewiges Leben. * Die Kreatur hat von ihm ihren ewigen Ausgang — iſt die Kreatur nicht immer geweſen, ſo iſt nicht immer ein Schöpfer und Herr der Dinge geweſen. Kreatur und Schöpfer ſind unzertrennbar von einander; nicht daß die Kreatur mit ihm ewig wäre; aber Gott iſt nicht höher als die Kreatur dadurch, daß er der Zeit nach vor ihr, ſondern dadurch, daß er ihr Princip iſt. Er iſt ihr Princip durch das Wort. Aber nicht minder iſt dieß auch das Endziel. Denn Alles wendet ſich zurück nach der Einen Form aller Dinge, dem Worte des Vaters.

Dieſe ewige Schöpfung aller Dinge geſchieht aber ſo, daß als das Erſte zu ſetzen iſt die geſchaffene Idealwelt, die in ſich die Urſache der Dinge in Raum und Zeit iſt, (alſo geſchaffen und ſchaffend zugleich.) Dieſe Idealwelt rückt natürlich dem Verbum ſelbſt nahe genug; doch wird ſie von ihm unterſchieden; und während das Wort die **intellectualis, universalis forma** heißt, hat jene ideale Welt bei ihm den Namen: **primordiales causae** und dieſe ſubſiſtiren in dem Worte auf ewige Weiſe. ** Dieſe ſind es, auf welche ſich die ewige Schöpfung bezieht: ihre Wirkung aber, dieſe ſichtbare Welt, iſt hervorgetreten in beſtimmten Zwiſchenräumen

---

* L. V. 24. S. 250. In verbo, quod est sapientia divina, omnis creatura et est et vivit, et omne quod in ipso est, perire non potest. Si enim, quod continet, semper et incommunicabiliter manet et vivit, imo etiam vita est et vita aeterna, omne quod in eo continetur, necessario et est et semper manet, et vita est, et vita aeterna. — Si semper creatura non fuit, sequitur, neque creatorem, neque creaturae semper dominatorem extitisse! at vero, quia et semper creator et dominus erat, necessario sequitur, semper creaturam servientem substitisse. Non enim accidens est creatori, creasse quae creavit.

** Vgl. z. B. II. 16. V. 25.

von Ort und Zeit, geht noch hervor und wird hervorgehen. Sie sind aber nicht geschieden von einander, die zeitlichen **effectus** und ihre Ursachen, sondern wie die **primord. causae** ewig ihre Subsistenz haben in dem Worte, so alles Räumliche und Zeitliche in ihnen; und dieß wird in der Art von den **caus. primord.** geschaffen, daß sie es an sich heranziehe und nach dem Einen Princip aller Dinge streben. * Sie schauen nicht nach dem, was unter ihnen ist, sondern unverwandt schauen sie ihre höhere Form an, damit sie, die an sich gestaltlosen, nie aufhören, geformt zu werden von der universalen Form, dem Worte Gottes. Diese ganze **divisio naturae**, diese Entfaltung der Natur (d. h. alles Seyns, auch Gottes) beginnt bei dem Vater, dem ἀναρχος (S. 251.) dem Uebersevenden (L. I. 3.) der Monas (L. III. 12. S. 117.) dessen ewiges Ebenbild, der Sohn, das Wort, zugleich die ewige harmonische Einheit aller Urbilder ist (vgl. II. 22, S. 67.) Indem dieser die **causas primord.** schafft, aus welchen sofort die Welt des Raumes und der Zeit sich entfaltet, so ist er in all dem, was er schafft, ja er ist es selbst (L. I. 3.) und darum ist Alles, was aus Gott ist, ewig zugleich und geschaffen. ** Daher ist diese ganze Sichtbarkeit nur ein Schein der wahren Welt, in der sie allein besteht, aus der sie ist, in die sie zurückkehrt dadurch, daß sie die Sichtbarkeit, überhaupt die Materiatur verliert, ohne aber sich selbst zu verlieren: denn das wahre Wesen der Dinge ist in ihren **primord. causis**, in die sie wiederkehren. Diese Sichtbarkeit ist nur ein Accidens des Wesens, und dieses kann nicht sinnlich wahrgenommen, nur geistig erkannt werden. *** Sie ist

---

* II., 15.

** III., 12. II., 21. S. 66.

*** Vg. L. I., 3. V., 25. S. 253.: ubi subsistunt, ibi veraciter — sunt. Omnia siquidem, quae locis temporalibusque variantur, corporeisque sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelli-

nur ein Schatten des Körpers, nur ein Echo der Stimme.

Es erhellet von selbst, wie bei solchem schroffem Festhalten der platonischen Ideenlehre, der **universalia ante rem** die sichtbare Welt in keiner Weise als eine Verwirklichung der idealen Welt, sondern nur als ein Abfall von ihr kann angesehen werden. Nicht minder, wie alles Gewicht auf die unsichtbare, rein geistige Welt fällt; wie für die Sichtbarkeit, die Geschichte und also consequent auch die Menschwerdung Gottes in Christus keine wesentliche Stelle mehr bleiben kann; denn vielmehr ist die ganze Kraft der Dialektik Erigenas darauf gerichtet, die wirkliche Welt betrachten zu lassen als das nur scheinbar Reale.

Daß ihm so die Menschwerdung Gottes in Christus bedeutungslos oder doch doketisch zu werden droht, davon hat er eine deutliche Ahnung.* Der Schüler fragt, nachdem (L. V, 24.) angedeutet war, daß auch diese sichtbare Welt ihrer Wahrheit nach vielmehr als ewig zu denken sey: sage mir denn, ob das Wort Gottes, in welchem die Ursachen aller Dinge auf ewige Weise bestehen, eingetreten sey in die Wirkungen der Ursachen, d. h. in diese sichtbare Welt, oder nicht? Der Lehrer antwortet, wer dieß läugnet, der ist der wahren Religion, die namentlich die Inkarnation des Wortes lehrt, fremd geworden. Aber um ganz zu verstehen, was die folgende positive Antwort bedeutet, hören wir zuerst, was er über den Menschen und sofort über das menschgewordene Wort aussagt. Der Mensch ist, sagt er, nach dem Bilde der Trinität gemacht.** Der materielle Körper ist ihm aber

genda sunt. Cujus rationis exemplum est vox ejusque imago, quae a Graecis *Ἠχω* vocatur, seu corpora ipsorumque umbrae. Itaque sicut imagines vocum umbraeque corporum per se non subsistunt, quia substantia non sunt, si corpora ista sensibilia veluti rerum subsistentium quaedam similitudines sunt, et per se subsistere nesciunt.

* L. V., 25. S. 251.

** Nostrae naturae trinitas tota totius trinitatis divinae imago est. L. II., 23. S. 69.

nicht ursprünglich, sondern erst durch die Sünde geworden.* Dennoch ist es der menschlichen Natur Prärogativ, die Substanzen aller Dinge in sich zu *feinigen*. In dem Menschen ist alle sichtbare und unsichtbare Kreatur zusammengeschlossen, das Entlegenste, Geistiges und Leibliches umfaßt er in sich; daher er die Werkstätte heißet und die Mitte von Allem; denn in ihm ist Alles enthalten, was nach Gott ist, auch die Engel. So hoch steht der Mensch, nach seiner Integrität betrachtet, die das Paradies ist. Da ist das Wort ihm der Lebensbaum. Aber in diesem Paradies waren die Protoplasten **nullo temporali spatio**. Das Paradies ist nur seine Idealwelt.**

Er sucht sodann zu beweisen, daß der Mensch nicht lebte vor der Sünde. Wie er hierauf komme, ist leicht zu sehen. Das Eintreten in die Körperlichkeit ist ihm mit dem Falle identisch. Darum muß ihm auch die Rückkehr aus dieser materiellen Welt, die Umwendung der Wirkungen in ihre **primordiales causas** die Erlösung seyn.

Wenn ihm nun die Sünde von selbst mit dem Leben in dem getheilten Seyn*** identisch ist: muß ihm da nicht, wenn er auch eine Erlösung als nöthig anerkennt, die Menschwerdung Christi sowohl etwas Ueberflüssiges als Unmögliches seyn? Denn es scheint doch, er könnte, an dieser Körperlichkeit wirklichen Antheil nehmend, nicht frei von Sünde seyn; ja es scheint auch, daß nur die Gottheit des Wortes eine solche Erlösung herbeiführen könnte, welche wesentlich ein kosmischer Proceß ist, Christi Menschheit aber nichts dazu

---

* L. IV., 13.

** L. IV., 15. S. 196. 197. Nullo temporis spatio homines fuisse in paradiso, ipse edocet u. s. w. — Es sey wahrscheinlich, daß er aut brevissimo, aut nullo temporis intervallo ante peccatum vixit; seine Beweise gehen aber auf das Letztere aus. S. 197.

*** Daher er überall ein so großes Gewicht auf die Getheiltheit der Geschlechter legt, wo von der Sünde die Rede ist. Z. B. II., 14. S. 55. IV., 15. S. 197 ff.

beizutragen vermöchte. Interessant ist es nun, zu beobachten, wie er für die Menschwerdung Gottes in Christus eine Stelle zu gewinnen sucht. Er gibt dem Schüler auf die oben berührte Frage zur Antwort: * Er hat Knechtsgestalt und die ganze menschliche Natur, Leib, Seele und Geist angenommen. In der menschlichen Natur subsistirt aber die ganze Welt; nichts ist in dem Universum, was in ihr nicht befaßt würde. So hat das Wort Gottes, in dem Alles gemacht ist, und **causaliter** besteht, nach seiner Gottheit sich herabgelassen in die Wirkungen dieser Ursachen, die menschliche Natur annehmend, in der die ganze Welt befaßt ist. Aus keinem anderen Grunde, sagt er, ** als damit er die Wirkungen der Ursachen, die er in sich ewig und unveränderlich hat, nach seiner Menschheit rettete und in ihre Ursachen zurückriefe, damit sie in diesen durch eine unaussprechliche

---

* S. 252. Servilem formam, totamque humanam naturam videlicet, et animam et intellectum — sumsi. Humanam videlicet naturam accepit, in qua totus mundus subsistit. — Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur. M. Omnis itaque creatura in homine est? D. Hoc indubitanter fatendum.

** Quare descendit? — Non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter — habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti et ipsa causa salvarentur. Ac si aperte diceret: si Dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret; pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus causi nulli remanerent effectus: haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent. Ebendas.

adunatio wie die Urſachen ſelbſt, erhalten würden. — Stiege Gottes Weisheit nicht herab in die Wirkungen der Urſachen, die in ihr ewig leben, ſo ginge die Urſächlichkeit zu Grunde: denn gehen die Wirkungen unter, ſo bleiben auch keine Urſachen, wie umgekehrt, denn das iſt die Art ſolcher Verhältniß-Begriffe, mit einander zu ſtehen und zu fallen.

So iſt nun in dem Eingeborenen, Menſchgewordenen zuerſt individuell, oder ſpeziell die ganze Welt hergeſtellt worden: am Ende der Welt wird ſie in ihm allgemein und generell wieder hergeſtellt werden. Was Er an ſich ſelbſt ſpeciell vollbracht hat, wird er an Allen vollbringen, nicht blos an den Menſchen, ſondern an aller ſichtbaren Kreatur. Denn da das Wort Gottes menſchliche Natur annahm, da überging es keine geſchaffene Subſtanz, die es nicht angenommen hätte: ſomit, die menſchliche Natur annehmend, hat er alle Kreatur angenommen. Folglich, wenn er die menſchliche Natur, die er annahm, gerettet und wiederhergeſtellt hat, ſo hat er alle ſichtbare und unſichtbare Kreatur hergeſtellt. * Nun hat er wirklich, die ganze menſchliche Natur annehmend, ſie in ſich ganz über alles, was ſichtbar iſt, hinaus, in ſeine Gottheit verwandelt. ** Folglich hat er die ganze menſchliche Natur,

---

* Totus itaque mundus in verbo Dei incarnato specialiter restitutus est, in fine vero mundi generaliter et universaliter in eodem restaurabitur. Quod enim in se ipso specialiter perfecit, generaliter in omnibus perficiet. Non dico in omnibus hominibus solummodo, sed in omni sensibili creatura. Ipsum siquidem Deum Verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam non accepit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit. Ac per hoc, si humanam naturam — salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam, visibilem et invisibilem restauravit. Ebendaſ.

** Totam naturam humanam — sumsi (ait Verbum) ultra omnem mundum in Deitatem meam convertens, salva naturarum, ex quibus subsisto, ratione manente, super omnia, quae sunt, exaltata. Ebendaſ.

die er ganz annahm, ganz in sich selbst und ganz im ganzen Geschlechte gerettet.* Die Erlösung oder Rettung besteht in der Zurückführung zu den **caus. primordiales**, und der **adunatio** mit Gott; in der Deifikation der Menschheit, von der er verschiedene Grade anzugeben sucht. Den vollkommensten hat das Haupt der Kirche sich vorbehalten, nämlich den, daß die Menschheit nicht blos der Gottheit theilhaftig, sondern selbst Gottheit, und in Einheit der Substanz mit ihr adunirt sey.**

So sucht Erigena die Menschheit Christi in universaler Bedeutung zu fassen, wobei ihm Dasjenige zu statten kommt, was er vom Menschen überhaupt, als der Mitte der Dinge gelehrt hat. Jedoch ist ihm Christi Menschheit nicht blos in der Art die Zusammenfassung des **mundus**, wie jeder Mensch, sondern in Christi Menschheit sind die **primitiae** der ganzen Menschheit (**L. V.**, 27. S. 257.) ja die ganze Menschheit erhöht und sitzt zur Rechten Gottes. (**L. II.**, 23. S. 72. **humanam naturam in Verbo Dei Deum factum et sedere ad dextram Dei et regnare fides testatur catholica.**)*** — An diese **fides catholica** will er sich aber auch in Beziehung auf die Zweiheit der Naturen anschließen. Er will die zwei Naturen, **ex quibus unus Christus Dominus noster atque salvator constare creditur et intelligitur**

---

* Totam humanam naturam, quam totam accepit, totam in se ipso et in toto humano genere totam salvavit, quosdam restituens, — quosdam deificans.

** Hoc proprium Caput Ecclesiae sibi ipsi reservavit, ut non solum ejus humanitas particeps deitatis, verum etiam ipsa deitas — fieret. — In ipso solo humanitas deitati in unitatem substantiae adunata est. Ebendas.

*** Vgl. II., 14. am Schluß, S. 55. Si Christus, qui omnia intelligit, immo est omnium intellectus, reipsa omnia, quae assumpsit, ordinavit: quis dubitet, quod praecessit in capite ex principali exemplo totius humanae naturae, in toto fore subsecuturum?

ab his qui orthodoxae fidei sunt participes absque ulla confusione denken; allein bei der irdischen Erscheinung Christi liebt Erigena nicht zu verweilen, sondern er geht sogleich wieder zu seinem erhöhten Zustande über, wo auch seine Menschheit Gottheit geworden ist.*

Fragt man, worin denn also für Erigena die Bedeutung der Menschwerdung liege, so hat Christus nach ihm eintreten müssen in die Wirkungen, damit diese nicht untergehen und mit ihnen ihre **causae primordiales.** Aber wiefern drohte denn die Gefahr, daß die Wirkungen untergehen? Sie bestehen doch nach dem Obigen ewig durch ihre **causas aeternas**, deren Archetyp das **Verbum Dei** ist, und die daher ewig sind. Freilich ist nach ihm eine innige Beziehung zwischen den **causae primord.** und ihren Wirkungen, so daß, wenn auch nur letztere sich immer weiter von dem Ewigen entfernten, in die ewigen **causae** selbst ein Widerspruch gebracht wäre, ja daß vielmehr im Begriff der **causae primord.** liegt, daß auch die Sichtbarkeit in die Ewigkeit zurückgeführt werde. Allein was macht denn eine Rückkehr nothwendig, oder was hat die Welt der Wirkungen an sich, das dem Untergange zuneigt, in den auch die **causae primord.** hineingezogen zu werden drohen? Hätte die Sünde in seinem Systeme eine andere Bedeutung, so könnte in ihr jene Gefahr liegen. So aber scheint das, wovon erlöst werden soll, vielmehr zu bestehen in der **divisio**, welche, je weiter sie fortschreitet, desto mehr von dem Einfachen, Göttlichen sich entfernt. Erlöser kann daher nicht eigentlich Derjenige seyn, der selbst noch mit der Getheiltheit behaftet ist, sondern nur derjenige, in welchem keine Gespaltenheit mehr ist (vgl. **II.**, 14. S. 55. mit **V.**, 20. S. 243.), der die **differentia mystice** in

* **L. V.**, 25—27. Besonders S. 252. und c. 26. S. 257. Die Menschheit Christi wird nach der letzten Stelle erhoben **super omnia loca et tempora, super omnem circumscriptionem et definitionem** u. s. w. **omni creaturae investigabilis incomprehensibilis et superessentialis.**

spiritum aufert: d. h. erſt der erhöhte Chriſtus kann der Erlöſer ſeyn. Heißt er doch der zweite Adam, weil er adunirt, was in Adam in Zertrennung gegangen war (**L. IV.**, 20. S. 211.). Allein dieſe Folgerung hat Erigena nirgends gezogen, daß die menſchliche Erſcheinung Chriſti werthlos ſey, oder gar ohne Sünde unmöglich. Sondern er bleibt dabei ſtehen, daß die **divisio**, die im Menſchen endete, auch bei dem Menſchen zuerſt umwenden müſſe zur Rückkehr in Gott. Und unſer Herr Jeſus Chriſtus iſt ihm der fruchttragende Lebensbaum, inmitten der menſchlichen paradieſiſchen Natur gepflanzt, durch welchen jene Rückkehr vermittelt wird. Auf welche Weiſe, das iſt nicht näher auseinander geſetzt: wie es ſcheint vor Allem dadurch, daß er in ſeiner Perſon dieſe Rückkehr in Gott zuerſt und auf die vollkommenſte Weiſe darſtellt; dann aber auch, ſofern er Princip der Rückkehr iſt für den Adunationsproceß der Menſchheit, ja für den des ganzen Univerſums. * Das **Verbum Dei** war allen vernünftigen

* Nach der Darſtellung meines verehrten Kollegen, Herrn Dr. Baur: Die chriſtliche Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtlichen Entwicklung 1838. wäre die Menſchwerdung Gottes, die Trinität, alle Geſchiedenheit in dem All dem Erigena nur ſubjektiver Schein. — Mir ſcheint das 5te Buch doch entſchieden einen realen Proceß nicht einen blos ſubjektiv-logiſchen nach Erigena's Sinn zu enthalten; und auch das zweite Buch, in welchem die nicht conſequent durchgeführten Grundlagen zu einer andern Betrachtung liegen, enthält Stellen, die deutlich zeigen, daß Erigena bei einer blos ſubjektiven Betrachtung nicht ſtehen zu bleiben gedenkt, obwohl ihm auch dieſe allerdings als eine mögliche Denkweiſe vorſchwebt. — Vgl. II., 14. S. 55. Es ſcheint mir, daß Erigena beide Betrachtungsweiſen nicht zu vereinigen gewußt hat. Einerſeits iſt ihm Gott nicht blos ſtarres Seyn (in der Weiſe des Spinoza), ſondern er hat Leben, Bewegung, ſo daß er das Endliche in ſich enthält, und in dem Endlichen iſt (vgl. die ſchöne Stelle III., 12. S. 117.). Andererſeits kann er doch von dem areopagitiſchen ὑπερουσιον nicht hinweg kommen. Daher ſchwankt ſein Syſtem zwiſchen der Selbſtverwirklichung Gottes in der Welt und zwiſchen der Vernichtung der Welt in Gott; der Gegenſatz des Unendlichen und Endlichen iſt von ihm nicht überwunden. —

Wesen, den sichtbaren und unsichtbaren unbegreiflich (L. V., 25. S. 252. 253.) bevor es Mensch ward, aber inkarnirt gleichsam herabsteigend ist es erkennbar geworden.

Jedoch fehlt ihm keineswegs das Bewußtseyn, daß, wenn diese ganze Sichtbarkeit nur ein Echo der wahren Welt ist, nur ihr flüchtiger Wiederschein, es auch mit der Menschwerdung, in welcher das Unfaßbare begreiflich werden soll, eine ähnliche Bewandtniß haben muß. Sie darf aber nicht schlechthin fehlen, denn das göttliche Wesen an sich ist für die Betrachtung schlechthin unerreichbar (L. V., 26. S. 256.). Der Begriff der Theophanie nun ist es, in welchem sich ihm dieser Widerspruch löst (L. V., 26. S. 256. und c. 25, S. 253.). Die Theophanie nämlich hat es an sich, zu offenbaren, nicht was Gott ist, wohl aber daß er ist. Denn Gott wohnt in einem unnahbaren Lichte. Wenn nun aber sonach Gott nach seinem Wesen sich in keiner Weise offenbaren kann in einer einzelnen Person und Gestalt, wenn also selbst Christus als Mensch in seiner irdischen Erscheinung nicht Gott offenbarte und darstellte, so bleibt seiner Menschheit, daß an ihr das Wort nur wie durch einen Reflex seiner selbst offenbarte, daß Gott sey. Das offenbart aber überhaupt die sichtbare Welt, so fern sie ihre Wahrheit nur im Ewigen hat. Und so bleibt für die Theophanie in Christus wenig oder nichts Auszeichnendes; daß Gott seine Wirklichkeit in einem Menschen habe, ist unmöglich. Daher kann es uns nicht befremden, daß er in den citirten Abschnitten die Theophanie in Christus in Eine Reihe stellt mit einer **multiplex theophania**, durch welche das Wort ohne Ende in die Erkenntniß englischer und menschlicher Naturen eintrat. Ja weit entfernt diese Theophanien auf die in der alttestamentlichen Geschichte vorgekommenen zu beschränken, definirt er das Wort (L. V., 26. S. 256) so: **Theophanias dico visibilium et invisibilium species quarum ordine et pulcritudine cognoscitur, Deum esse, et invenitur, non quid est, sed quia solummodo est: quoniam ipsa Dei natura nec dicitur, nec intelligitur.** Und auf die Menschheit Christi

übergehend, weiß er nichts Besseres von ihr zu sagen, sondern geht sogleich über auf seine verherrlichte Menschheit, welche freilich, selbst in die Gottheit übergegangen, nach ihm eben so unbegreiflich ist für alle Kreatur, wie das ewige Wort.

So wenig weiß Erigena einen innern Zusammenhang zwischen seinem philosophischen Standpunkte und dem Christenthum aufzufinden. Der letzte Grund hievon ist, daß er über die gegensätzliche Fassung der Begriffe des Endlichen und Unendlichen nicht hinauskommt. Die Kirche stand im Wesentlichen auf derselben Grundlage; nur daß sein Pantheismus diesen Dualismus verhüllt, während die Kirche in der Zweiheit der Substanzen göttlicher und menschlicher Natur diesen Dualismus ausspricht, aber auch nur dadurch vor dem Pantheismus sich zu wahren weiß, der dem Princip nach mit der Art gegeben ist, wie sie der göttlichen Seite ein Uebergewicht gab über die menschliche. Und hieraus dürfte es zu erklären seyn, daß die Kirche eine Zeit lang mit dem System des Erigena sich befriedigt fand, in welchem zwar das historische Christenthum keine wesentliche Stelle finden kann, das jedoch andrerseits nicht dagegen ausdrücklich angeht, sondern die kirchlichen Bestimmungen wenigstens größtentheils äusserlich fortführt.

Seine Richtung starb nicht aus in der Kirche. Verwandte Geister sind später Simon von Tournay, Amalrich von Bena, David de Dinanto. Bei ihnen aber scheint noch entschiedener die Polemik gegen das Kirchliche gewesen, noch bestimmter Christus blos als Weltgeist gefaßt zu seyn; oder aber, wenn er als Einzelner galt, blos als Mensch wie die Andern, so daß auch hier Doketismus und Ebjonismus sich berührten.* Im 15ten Jahrhundert nahmen solche Ansichten einen neuen Aufschwung durch die Wiederkehr des Neuplatonismus in Italien. Jedoch wie schon in dieser spätern Opposition der Richtung des Erigena gegen den kirchlichen Lehrbegriff das Princip der Subjektivität sich stärker als bei

* Vgl. Baumgarten-Crusius a. a. O. S. 495. 496. Vgl. Hase, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik. 2. Aufl. S. 276. 277.

Erigena regt, so auch darin, daß diese Spätern nicht mehr wie Erigena, dabei stehen blieben, das Menschliche in Christus untergehen zu lassen im Göttlichen: sondern der erigenistische und von vielen Kirchenlehrern gebrauchte Ausdruck: Gott ist Alles, wendet sich bei ihnen in den andern um: Alles ist Gott, aber **sensu eminenti**: der Mensch ist Gott. Dieser Satz ist freilich in dem erigenistischen involvirt: aber daß er daraus entwickelt werde, dazu gehört eine völlig andere Stellung des Geistes zum Christenthum und zur Idee Gottes, als die des Erigena war. Es regt sich darin bereits stark genug die Subjektivität, während bei Erigena noch die Objektivität durchaus überwiegt.

Allein ehe die subjektive Richtung es zu bedeutendern Produkten bringen konnte, sollte erst die Kirche den von ihr eingeschlagenen Weg zu seinem Ende führen, nämlich den Versuch, auf der Grundlage zweier Naturen die Einheit des Gottmenschen zu construiren. Ehe wir daher jene Richtung und die zum Theil verwandte derjenigen Mystiker weiter verfolgen können, in denen gleichfalls durch das beginnende Erstarken der Subjektivität sich eine Umwandlung der alten Betrachtungsweise ankündigt, sehen wir zu, wie die Kirche ihr Möglichstes thut, ihre alten Grundlagen behauptend das Dogma in ihrer Weise auszubauen. Sofort wird jenen Vorläufern der Epoche der Subjektivität von selbst ihre Stelle werden, indem sie dieser als Einleitung, und als Vorbereitung dessen dienen, was nicht blos sporadisch oder unentwickelt sondern im Wege eines stetigen Fortschritts von Moment zu Moment in wissenschaftlicher, wenn schon in vorherrschend subjektiver Weise, namentlich innerhalb der lutherischen Kirche geschehen sollte, welche schon in ihrem Anfange besonders kräftig und lebendig das neue Princip der Subjektivität in sich trug, wenn schon nicht so, daß sie gegen das Moment der Objektivität sich in eine negative Stellung setzen wollte.

Dritte Abtheilung.

Die Zeit der Reformation als Schlußpunkt der alten Zeit.

Es ist ganz dem Charakter eines Wendepunkts, dergleichen die Reformation ist, angemessen, daß einerseits eine alte Zeit sich in ihr abschließt und vollendet; und dieß ist die Seite, wornach die Glaubenslehre der Reformatoren der antiken Richtung nahe steht; und daß andrerseits eine neue Zeit sich in ihr ankündigt. Wäre die Reformation nur geradezu neu, und vollendete sie nicht auch aufs Treueste das Alte, alle Kräfte der frühern Zeit in sich versammelnd: so ermangelte sie der historischen Berechtigung. Wäre sie aber nur das Erste, nur die Vollendung der alten Richtung, so hätte sie nicht das Epochebildende seyn können, das sie gewesen ist.

Es ist aber um so mehr nöthig, die Reformation nach diesen beiden Seiten zu betrachten, als wirklich nur so der ganze weitere Verlauf gebührend gewürdigt werden kann.

Jedoch sind diese beiden Seiten streng genommen nur in der lutherischen Kirche zu erkennen, und die reformirte unterscheidet sich hierin von ihr nicht unwesentlich.

Die reformirte Kirche will nach ihren Symbolen streng bei der bisherigen Christologie stehen bleiben: und das thut sie auch in Beziehung auf die Zweiheit der Naturen und ihr äusserliches Verhalten zu einander. Dennoch ist auch die Christologie der Häupter der reformirten Kirche eigenthümlich und charakteristisch. Wie Calvin* das für die clavis intel-

* Institut. L. II., XIV. sect. 1 — 4. cf. Confessio et expositio brevis etc. c. XI., p. 27. ed. Augusti. — Acta Colloq. Montis Belligartensis Tubingae 1587. (Epitome derselben 1588. S. 22. ff. 60. 61.)

ligentiae der unio naturarum hält, daß man die Stellen des N. T., in welchen Christus Prädikate erhält, nicht auf eine einzelne Natur, sondern immer auf die Einheit der Person bezieht, in welcher Gott und Mensch geoffenbart, und beide Naturen bewahrt sind: wie er sagt, daß nur **improprie** die Eigenschaften der einen übertragen werden können auf die andere Natur, diese Mittheilung nur ein Tropus, eine Redefigur sey (von Zwingli **alloeosis** genannt), weil sie nicht objektiv in Christus, sondern nur durch die Rede der Menschen geschehe; daher ihm auch der altkirchliche Ausdruck κοινωνια ιδιωματων nur die Verbindung doppelter Natur zu Einer Person bezeichnet: so auch die andern Reformirten, z. B. Zwingli, Beza. Nicht auf einander tragen nach ihnen allen die Naturen ihre Eigenschaften über, sondern nur auf die Person, d. h. so, daß die Prädikate der einen Natur von dem Gottmenschen selbst ausgesagt werden können, weil er jede der Naturen, also auch ihre Prädikate an sich hat: nicht aber von der andern Natur. Man kann also nicht sagen: Christi menschliche Natur ist allmächtig, allgegenwärtig, sondern im eigentlichen Sinn nur: die Person Christi hat diese Prädikate.

Als Grund hievon ist leicht zu erkennen die mehr verständige Richtung der schweizerischen Theologen, nach welcher sie ihre Hauptaufmerksamkeit nicht auf die Einheit, sondern auf die Unterschiede richteten. Das erhellt besonders aus ihrem Hauptgrund, den sie immer wieder anführen: die menschliche Natur könne nichts annehmen, was über oder wider ihr Wesen sey, sie könne nicht zugleich göttlich und zugleich menschlich seyn. Sie fürchteten also, es möchte durch die Mittheilung der Eigenschaften an die Naturen so weit kommen, daß der Unterschied beider erlösche, wo man dann dem Eutychianismus oder Monophysitismus preisgegeben sey.

Die lutherische Lehre aber ist diese:

Während nach reformirter Lehre die göttliche und menschliche Natur in Christi Person nur so vereint seyen, daß keine der andern etwas **realiter** von dem mittheile, was jeder

eigenthümlich ist: sondern blos die leeren Namen (**titulum sine re**) und Gott Mensch heiße, der Mensch Gott, ohne daß die göttliche Natur etwas mit der Menschheit gemein habe, oder die menschliche mit Gott, so setze sie fest: daß sie zwar ferne seyn wolle von jeder **commixtio**, oder **confusio naturarum**, und den Eutychianismus verwerfe, aber eben so auch den Nestorianismus.* Zum Nestorianismus aber rechnen unsere Reformatoren auch eine blos dem Namen nach an die Naturen stattfindende Mittheilung der Eigenschaften. Sie waren nicht damit zufrieden, daß die zwei Naturen blos durch den Namen „Gottmensch" verbunden seyen; oder blos in Einheit zusammengehalten durch das abstrakte Ich, sondern darauf steuerten sie los, in den zu Einer Person verbundenen Naturen selbst sowohl einen Unterschied als eine Einheit anschaulich zu machen. Zu diesem Zwecke wurde die schon früher versuchte Theilung in den Naturen selbst weiter fortgeführt; die Theilung nämlich in Solches, was unbeschadet ihrer bleibenden Zweiheit, mitgetheilt werden, und eine Einheit der Naturen stiften könnte, und in Solches, was auf keine Weise auf die andere Natur übergehen, sondern die Zweiheit der Naturen bewahren sollte. Das ist die Unterscheidung zwischen den Eigenschaften (**essentiales proprietates, idiomata**), und der Substanz, daran sie wesentlich haften. Jede der zwei Naturen hat zwar wesentliche, unveränderlich an ihr haftende Prädikate, die göttliche z. B. Unendlichkeit, Allmacht, Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit; die menschliche aber Leiblichkeit, Kreatürlichkeit, Endlichkeit, Räumlichkeit, Leidensfähigkeit: aber die einer jeden wesentlichen Merkmale theilen beide einander mit, ohne sie selbst dadurch zu verlieren. **Utraque natura essentiam et proprietates suas retinet** (p. 765. 769.) aber noch dazu bekommt sie die **proprietates**, die der andern wesentlich sind (p. 764. 12.). Die Mittheilung aber je an die andere geschieht durch die **unio perso-**

* cf. libri symb. ed. Hase Epit. VIII., p. 605 — 12. Solida declar. VIII., p. 761 — 88.

nalis, also nicht an die Gottheit oder Menschheit in abstracto, abgesehen von der Einheit der Person, in der ja beide allein ihre Wirklichkeit haben. Aber eben indem sich die beiden Naturen so innig — nämlich zu Einer Person — vereinen, so können sie sich nicht so fremd und äusserlich bleiben, wie zwei zusammengeleimte Bretter, so daß keine etwas von der andern empfinge, und jede nur für sich nach ihrer Art wirkte: sondern darin besteht ihre höchste, unaussprechliche Vereinigung, daß in Christus Gott Mensch ist und der Mensch Gott: was nicht seyn könnte, wenn die göttliche und menschliche Natur nicht wahrhaft und wirklich sich etwas mittheilen würden. Ohne diese Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Jesu wäre, ist p. 607. 11. angedeutet, eine Verehrung des Sohnes der Maria Abgötterei. Ohne sie könnte der Sohn Gottes im Worte, in den Sacramenten, ja in allen unsern Nöthen nur nach seiner Gottheit auf Erden bei uns seyn; seine Gegenwart ginge seine menschliche Natur nichts an, indem es in der That der menschlichen Natur an sich und ohne jene Mittheilung unmöglich wäre, an mehr als Einem Orte zumal zu seyn (768 sq. —). Wenn aber sonach die Menschheit Jesu uns nicht mehr sollte angehen können, so wäre uns gerade das Allertröstlichste genommen: seine nackte Gottheit müßte uns ein verzehrendes Feuer seyn: aber daß er, der Gott ist, uns zugleich ein Mensch ist, tröstet uns.* Aber auch umgekehrt, ohne die

* p. 786. §. 87. quare perniciosum errorem esse judicamus, quando Christo juxta humanitatem majestas illa derogatur. Christianis enim ea ratione summa illa consolatio eripitur, quam e promissionibus de praesentia et inhabitatione capitis Regis et summi sui Pontificis haurire poterant. Is enim promisit, non modo nudam suam divinitatem ipsis praesto futuram (quae nobis miseris peccatoribus est tanquam ignis consumens aridissimas stipulas) sed ille ipse, homo ille, qui cum discipulis locutus est, qui omnis generis tribulationes gustavit, qui de ea causa nobis ut et hominibus et fratribus suis

Theilnahme der göttlichen Natur an menschlichen Eigenschaften hätte Christus blos nach seiner menschlichen Natur für uns gelitten (p. 607. 13.), während unser Glaube ist, daß der Sohn Gottes menschliche Natur an sich genommen habe, um für uns leiden zu können. Und in diesem Glauben an die Mittheilung der Eigenschaften lassen sie sich nicht irre machen durch die Rede: die menschliche Natur könne nichts annehmen, was wider und über ihr Wesen sey. Sondern sie stellen ihr kühn den Satz entgegen: die menschliche Natur, oder Christus nach seiner Menschheit ist fähig, die Allmacht und die andern göttlichen Proprietäten anzunehmen: die dieß läugnen, werden ausdrücklich verworfen (p. 611. 34.). Das Wesen beider Naturen bleibt unverändert bei dieser Mittheilung: weil nicht die Substanzen, sondern nur die Eigenschaften der Naturen mitgetheilt werden; und weil auch nach der Mittheilung jede Natur ihre wesentlichen Eigenschaften behält, die mitgetheilten aber nicht als wesentliche hat. Als Bilder für diese Einheit bei bewahrtem Unterschiede werden gebraucht das glühende Eisen, in welchem die Gluth ist, ohne daß das Eisen verzehrt wird, und welches auch seinerseits die Gluth nicht ausschließt, und auf ähnliche Weise wird das Verhältniß zwischen Seele und Leib angeführt.

Diese Lehre wurde später aufs Feinste in der lutherischen Kirche ausgebildet. Es wurden namentlich drei Arten der **communicatio idiomatum** aufgestellt. Es sind nämlich überhaupt folgende drei Fälle möglich:

1) Die beiden Naturen theilen ihre Bestimmungen an die Person mit, so daß diese beiderlei an sich hat (**genus idiomaticum**).
2) Die Person theilt sich an die Naturen mit, so nämlich, daß Thätigkeiten, die zur ganzen gehören (wie alle erlösende) nur an eine Natur übertragen, durch sie ausgeführt werden (**genus apotelesmaticum**).

---

condolere potest — secundum eam etiam naturam, juxta quam ille frater noster est, et nos caro de carne ejus sumus, se nobiscum futurum promisit.

3) Die Naturen theilen sich mit an die Naturen, nämlich vermittelst der Mittheilung ihrer Eigenschaften. Da jedoch die göttliche durch die menschliche nichts empfangen, noch verlieren könne, so könne hier nur von Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur die Rede seyn, wodurch diese erhöht werde; daher dieß das **genus auchematicum** heißt.

Diesem dritten **genus** gemäß besaß die menschliche Natur die göttliche Majestät und alle Eigenschaften göttlicher Natur nicht erst nach der Auferstehung, sondern vom ersten Augenblick des Daseyns an durch die **unio personalis.** Weil nun aber so die menschliche Natur neben den sich erst menschlicher Weise entwickelnden Eigenschaften z. B. des Wollens und Wissens auch zugleich die göttlichen schon als vollendet und fertig durch Mittheilung besaß, so wurde seine Kindheit völlig doketisch. Daher wurde nun von der **communicatio idiomatum** wieder abgebrochen. Es wurde nämlich nun die Lehre von den zwei Ständen Christi, dem der Erniedrigung und dem der Erhöhung, mit der Lehre von der **communic. idd.** zum erstenmal in die engste Verbindung gebracht, und diese dadurch schon von den symbolischen Büchern näher so bestimmt: durch die Verbindung der zwei Naturen in der Person ist zwar von selbst und nothwendig die **communic. idd.** gesetzt: aber damit ist zunächst nur der Besitz dieser Eigenschaften gegeben. Was ihren Gebrauch betrifft, so ist das das Wesen des **status exinanitionis** (p. 608. §. 16.), daß sich Christus desselben wenigstens theilweise enthielt, und so wurde ein wahrhaftes Zunehmen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen möglich. Mit der Menschheit empfing Christus die göttliche Majestät, aber verbarg sie, bis der Stand der Erhöhung begann; wo nun nicht mehr abrupt, sondern stetig der Gebrauch dieser göttlichen Eigenschaften eintrat.

Gehen wir nun über zu der Kritik dieser beiderseitigen Theorieen, so ist vorerst diejenige Ansicht hinwegzuräumen, nach welcher die lutherische Christologie wenig Bedeutung habe, weil sie nur gelegentlich, nämlich beim Abendmahlsstreit,

vorgekommen, und nur erfunden worden sey, um die lutherische Abendmahlstheorie zu stützen. Es ist zuzugeben, daß die Christologie schief ausfallen mußte, wenn sie nur irgend einem andern Dogma zu lieb ihre Gestalt bekam und nicht selbst den Mittelpunkt der Untersuchung bildete. Allein fassen wir die Sache schärfer auf, so handelte es sich in dem Abendmahlsstreit selbst schon ganz um die Christologie: ist doch dieses nach lutherischer Ansicht der sich fortwährend mittheilende Christus selbst: und die lutherische Vorstellung vom Abendmahl ist keineswegs als der Ursprung der lutherischen Christologie zu betrachten, vielmehr konnte eine solche Abendmahlslehre, wie Luther sie nach seinem tiefen Gemüth setzte, nur aus einer schon zuvor vorhandenen, wenn auch noch unklaren Vorstellung von Christi Person geflossen seyn. War zwar die Abendmahlslehre die Veranlassung, daß diese Vorstellung zur Aussprache kam, so stammte sie doch selbst aus dieser Vorstellung, ja war bereits in sich selbst eine Form, in der diese Vorstellung von Christus sich ausdrückte.

Aber wenn sich auch hieraus kein Vorwurf gegen die lutherische Christologie bilden, vielmehr zeigen läßt, daß dieselbe ihren eignen Grund und Boden habe, ja daß sie nur die Spitze der Ausbildung der altkirchlichen Ansicht ist: so empfiehlt sich doch beim ersten Anblick die reformirte weit mehr durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit, während die lutherische etwas Mühsames und Künstliches hat. Denn wie verfahren die Reformirten? Sie halten die Unterschiede beider Naturen ganz rein, und lassen sie auf keine Weise dadurch verwischen, daß die eine irgendwie in die andere hereinspielen dürfte. Und was die Einheit betrifft, so bleiben sie bei dem einfachen Satze stehen, daß die zwei Naturen sich zu der einen Person des Gottmenschen verbinden: und in dieser Person beide nach ihren Proprietäten bewahrt bleiben, sich nicht mit einander vermischen, noch einander anders berühren, als in so fern Eine Person sie beide, unverändert durch einander, in und an sich habe.

Allein schon dieses, wenn wir es näher überlegen, kann uns bald der Täuschung entheben, als ob hier die Sache ins

Einfache und Plane gesetzt wäre. Denn sind doch die beiden Naturen nach ihrem wesentlichen Unterschiede in der Person aufbewahrt, und wird noch zugleich ihr Unterschied so schroff gefaßt, daß es über und wider die menschliche Natur ist, göttliche Prädikate an sich zu haben, so ist einmal klar, daß auch die reformirte Ansicht eine doppelte Reihe von Thätigkeiten hat, menschliche und göttliche, welche sich völlig entgegengesetzt sind; und es bietet auch hier das Leben Christi keine einfache Anschauung dar, sondern die einer doppelten Reihe widersprechender Thätigkeiten, welches die lutherische Lehre doch minder drückt, indem gemäß der **communic. idd.** die Thätigkeiten sich nicht entgegengesetzt sind, wie ja auch ausdrücklich die menschliche Natur als **capax** göttlicher Proprietäten gefaßt wird. Wenn aber schon zwei Reihen simultaner, entgegengesetzter Thätigkeiten in Einer Person nicht zusammen seyn können, sondern sich ausschließen, so gilt dasselbe von den Naturen selbst. Wie sollen diese beiden, **toto coelo** verschiednen zusammen kommen können? Die lutherische Theorie sucht sie durch ihre wechselseitig in einander übergehenden Eigenschaften zu vermitteln: die reformirte Kirche hat nicht einmal dieses Bindeglied. Aber wie finden sich ihr nun doch die zwei Naturen zusammen? In der Einen Person. Was ist aber nun damit gesagt? Entweder ist diese Person als ein Drittes zu beiden Naturen gegeben; ein Fall, der oben besprochen ist; und dieß scheint häufig auch hier die Meinung; dann aber fragt sich ausser allem oben darüber Bemerkten: woher doch soll dieses beide in sich zusammenfassende Ich kommen? Es kann nicht das der göttlichen Natur zukommende Ich seyn; denn seine Bestimmung ist ja, indifferent zu seyn gegen Göttliches und Menschliches, damit es beide in sich befassen könne; indifferent aber kann es gegen diese Unterschiede nicht seyn, wenn es wesentlich göttliches Ich ist. Sonst wäre offenbar die göttliche Natur wieder zum Brennpunkt gemacht in der Person, nicht blos zur einen Seite derselben. Eben so wenig kann dieser persönliche Mittelpunkt, in welchem beide Naturen sich zusammen finden sollen, ein menschliches Ich seyn: sonst

wäre ja die menschliche Natur zum Brennpunkt des Ganzen gemacht und nicht unpersönlich gedacht: oder bekäme doch die göttliche Natur erst von der Menschheit das Ich, wäre somit unpersönlich in Christus. Wäre aber Gott in Christus nur als unpersönliche Natur, nicht als persönliches Selbstbewußtseyn, so wäre er ihm nur als Kraft, Substanz, nicht aber auf absolute Weise inwohnend.

Und eben dieß wäre der Fall, wenn dieses Ich irgend ein anderes, als ein göttliches oder menschliches seyn sollte, von welchem wir über dem nicht wüßten, wo es her käme, und wie es sollte die göttliche Natur in sich umfassen können. So kann also auf keine Weise die Persönlichkeit, in der die beiden Naturen sich zusammen finden, ein Mittleres seyn, was beide verbindet; — dieses Mittlere wäre in Wahrheit nicht ein Mittleres, sondern nur das leere Abstraktum von beiden, oder von einem der beiden selbst: so daß mit Berufung auf die Persönlichkeit noch durchaus nichts auf die Frage geantwortet ist, wie die beiden Naturen Eins seyn können in der Person? Vielmehr ist da die Antwort nichts als ein mit der Frage selbst identischer Satz. — Und eben so verhält es sich im zweiten möglichen Fall, wenn wir den Satz der Reformirten: die zwei Naturen seyen eins in der Person, so verstehen: sie seyen Eins dadurch, daß diese Person der Gottmensch sey. Denn was heißt dieß anders, als: dadurch seyen sie Eins, daß die Person sowohl Gott als Mensch sey? was abermals keine Erklärung, sondern wieder nur der mit der Frage identische Satz in Form der Versicherung ist. — So sehen wir also, daß die reformirte Lehre keine Antwort auf die Frage gibt, wie die göttliche und menschliche Natur zusammen seyn können. Und doch ist sie um so mehr verpflichtet, eine Antwort zu geben, um so weniger darf sie mit dem bloßen Satz abfertigen: Christus ist einmal Gottmensch und also beide Naturen in Einer Person, — weil sie diese Naturen so schroff entgegengesetzt hat, daß sie in Einer Person gar nicht können zusammen seyn. Damit kam man freilich leichter hinweg über die Schwierigkeiten, daß man die unio für

vollzogen ansah durch den Namen des „Gottmenschen." Aber da waren die Naturen doch erst in Ein Wort zusammengebracht, die **unio** geschah nur durch Zusammenzählen oder Addition der zwei Naturen, — daher wir diese **unio** auch nur eine nominelle, oder eine arithmetische nennen können, deren Facit dann Gottmensch heißt. Und weil es offenbar der reformirten Lehre um die Erhaltung und Feststellung der Unterschiede viel mehr zu thun war, als um die Einheit: so ist der Vorwurf nicht so ganz ungerecht, daß sie nestorianisch Christum zertrenne. *

Anders die lutherische Kirche. Während die reformirte das Problem so gut als unbewegt ließ, versuchte jene ihre Kräfte daran, und bildete auf der genommenen Grundlage consequent die Christologie aus. Sie versuchte, nicht zufrieden mit der Versicherung, daß in Christus göttliche und menschliche Natur verbunden seyen, die zwei Naturen in einen Proceß der Vermittlung und gegenseitigen Ausgleichung zu bringen, damit die Einheit wahrhaft zu Stande komme. Und dabei leitete sie in der That nicht blos ein theoretisches Interesse, sondern auch das der Frömmigkeit. Sie fühlte tief, daß die Menschwerdung Gottes nicht wahrhaft vollzogen gedacht sey, wenn das Menschliche der göttlichen Natur in der **unio** so äusserlich bleibe, und nicht beide in das innigste, lebendigste Verhältniß zu einander gesetzt seyen. Und so leistete sie denn auch wirklich von der Voraussetzung zweier Naturen aus, die ihr freilich unbeweglich fest stand, das Möglichste, um jenes innige Lebensverhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen herauszubringen, welches dem Glaubigen die

---

* Die reformirte Lehre, verschmähend auf dem antiken Boden der Christologie consequent fortzuschreiten, wird ebendamit schon etwas retrograd, d. h. sie bildet den Anfang in der Reihe der die bisherige Construktion derselben destruirenden Parteien. Wirklich läßt sich bei ihr nicht einmal mehr etwas von der περιχωρησις vernehmen, durch welche ältere Kirchenväter, z. B. Gregor von Naz., Joh. Dam. die beiden Naturen innerlich zu vermitteln gesucht hatten.

Person Christi so theuer macht. Durch die Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen waren diese in einen Proceß gegenseitiger Verähnlichung gebracht; es war der Anfang dazu gemacht, beide sich inniger durchdringen und so durch einander bestimmen zu lassen, wie die Einheit der Person es erfordert. Und dabei verdient es besonders eine rühmliche Anerkennung, daß die Begriffe göttlicher und menschlicher Natur nicht mehr so schroff aus einander gehalten wurden, indem, wie wir oben sahen, diejenigen verworfen wurden, welche von menschlicher Natur einen solchen Begriff haben, nach welchem sie **divinae naturae non queat capax esse.** (**p. 774. §. 52. 611. §. 34.**) Damit war nun Bahn gemacht zum Uebergang der göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur; aber doch nicht weiter.

Vielmehr, betrachten wir genauer die lutherische Christologie, in welcher sich die antike, zwei Naturen einführende und die menschliche Natur zurückstellende Betrachtungsweise vollendet hat, so werden wir sagen müssen, daß nothwendig mit dieser Spitze ihrer Ausbildung auch ihr Ende kommen mußte.

In der That, waren einmal zwei vollständige und in der **unio** vollständig bleibende Naturen mit ihren beiderseitigen zu bewahrenden Eigenschaften in Christus gesetzt, so that es Noth, darauf zu denken, wie die Einheit der Person gerettet werden könne. Die lutherische Theorie versucht dieß, nach älteren, minder ausgebildeten Vorgängen dadurch, daß die Eigenschaften beider beiden gemeinsam seyn sollten. Das war auch der einzige Weg, auf welchem eine Verbindung zweier Naturen zu Stande kommen konnte. Die Naturen selbst durften sich doch nicht an einander mittheilen, sonst wäre, je nachdem die Eine Natur sich zuerst an die andere mitgetheilt hätte, nur eine blos göttliche oder eine blos menschliche übrig geblieben: Christus aber nicht mehr wahrhaft Gottmensch gewesen. Dem Geist unserer ganzen Epoche gemäß, in der das Göttliche zum Voraus dadurch in Prävalenz gesetzt war, daß es die Persönlichkeit der Person Christi

darreichte, wäre aus dieser Mittheilung der Naturen an einander der alte Monophysitismus entstanden. Wirklich wiederholte sich auch dieser gewißermaaßen in der gährungsvollen Zeit der Reformation durch C. Schwenkfeld, der eine Vergottung des Fleisches Christi in der Weise lehrte, daß beide Naturen in der Glorie sich gleich sind. Diese monophysitische Theorie nun lassen unsere symbolischen Bücher sich eine Warnung seyn und beharren darauf, daß die Naturen sich nicht mittheilen, sondern bleiben in ihrer Essenz. Was blieb nun übrig, sollten sie doch in lebendige Verbindung treten, als daß die Eigenschaften der Naturen und ihre Mittheilung zu einem Bindeglied zwischen ihnen gemacht wurden?** Auf eine andere Weise konnten die Naturen, welche doch in ihrer Substanz und wesentlichen Eigenthümlichkeit rein erhalten werden mußten, nicht in Rapport mit einander kommen. Denn in einem Dritten konnten sie sich nicht ausgleichen, ohne entweder aufzuhören, göttliche oder menschliche Natur zu seyn — (was bei der unio der Vermischung der Fall ist) oder ohne daß auf jenes oben besprochene Unding eines leeren abstrakten Ichs rekurrirt wurde, mit welchem obenein nicht geholfen war, weil es sich auch da erst noch um die Vermittlung der zwei so ganz differenten und doch in Einem Ich sich zusammen findenden Naturen fragte. — So ist also klar, daß der Weg, den die lutherische Kirche ging, der einzige und letzte war, auf welchem eine Einigung, ein inniges, lebendiges Verhältniß der zwei Naturen zu hoffen

* Es wird von Schwenkfeld noch weiter unten die Rede werden müssen, wo wir finden werden, daß an ihm auch noch eine andere Seite in Betracht zu ziehen ist, die ihn bedeutend höher stellt, als das gewöhnliche Urtheil über ihn lautet.

** Form. Conc. 765. §. 17 ff. Catholica Ecclesia semper sensit, humanam et divinam naturam in persona Christi eo modo unitas esse, ut verum inter se communicationem habeant. §. 19: — non tantum per phrasin, sed vere et realiter; neque tamen hoc modo confusio aut naturarum exaequatio introducitur, qualis fieri solet, cum ex melle et aqua mulsum conficitur u. s. w.

stand. Mißlang auch dieses, so war es überhaupt unmöglich, auf dem hergebrachten Fundamente zweier absolut verschiedener Naturen die Einheit der Person aufzurichten.

1) Daß dieser Versuch nicht gelingen konnte, erhellt nach der Denkweise unserer Zeit schon aus der widerlichen Trennung von Eigenschaften und Substanz, worauf er ganz gegründet ist. Das göttliche Wesen soll seine Eigenschaften mittheilen können, ohne sein Wesen, seine Substanz; — das menschliche Wesen soll göttliche Eigenschaften annehmen können, ohne daß dadurch seine wesentliche unendliche Substanz aufgehoben würde.

Die neuere Zeit ist der Philosophie, welche in jener Zeit diese Trennung erlaubte, und sie begünstigte,* fremde geworden. Sie betrachtet, gewiß mit mehr Recht, die Eigenschaften als die Lebendigkeit der Natur oder Substanz selbst, und weiß sie von der Substanz nicht so loszureissen, daß sie als Besitzthum an ein Anderes übertragen werden könnten, ohne daß die Substanz, in der sie allein wurzeln, zugleich übertragen würde.

2) Aber ausserdem, daß diese Hypothese der Trennbarkeit der Eigenschaften von der Substanz, der sie zugehören, eine sehr mißliche Grundlage der Lehre von der **communic. idd.** ist, müssen wir auch gestehen, daß mit dieser **communicatio** sowohl zu wenig gegeben ist, als zu viel.

a) Zu wenig. Denn die Substanz der göttlichen Natur bleibt trotz der Mittheilung der Eigenschaften ausserhalb und neben der menschlichen Natur. Diese Mittheilung soll eine Einigung beider Naturen bewirken, denn es ist darum zu thun, daß das Göttliche menschlich werde. Allein wenn auch die Eigenschaften sich verbinden, so bleibt doch die Kluft zwischen den Substanzen der Naturen, welche um so strenger aus einander gehalten werden, je mehr der Einigung gewährt ist in Betreff der Eigenschaften. Allerdings ist diese Auseinanderhaltung da nothwendig, wo man das wahrhaft gött-

* Wir werden sie auch bei Servede und Socin finden.

liche und wahrhaft menschliche Wesen Christi nur durch die Unterscheidung zweier Naturen auszusprechen weiß. Auf diesem Standpunkt wäre mit dem Aufgeben der Trennung, des Auseinanderstehens der Substanzen auch das Göttliche oder das Menschliche aufgegeben. Aber darum befriedigt doch die bloße Mittheilung der Eigenschaften weder das christliche Gefühl, nach welchem Gott wahrhaft, nicht blos durch Annahme menschlicher Eigenschaften, Mensch geworden ist, noch das Bedürfniß der Einheit der Person. Denn in dieser bleiben nun doch die Substanzen der beiden Naturen ausser einander und unvermittelt; und man sieht nicht, wie sie in der Einheit einer Person sich vereinen können. Durch die Mittheilung der Eigenschaften ist nur die Aussenseite beider Naturen versöhnt; ihr Kern und Mittelpunkt bleibt immer gleich entgegengesetzt. Was hilft es aber, die Thätigkeiten und Eigenschaften gemeinsam zu machen, wenn doch der Mittelpunkt, das Agens jeder Natur ein dem Mittelpunkt der andern noch völlig Fremdes, ja Entgegengesetztes ist? Offenbar kann, so lange nicht von innen her die Einheit der Naturen gegeben ist, auch nicht einmal die äussere eine vollständige seyn.

In der That verräth auch das System die mit der Mittheilung der Eigenschaften nicht wahrhaft vollzogene Einigung der Naturen darin: daß es die Eigenschaften ebenso als etwas dem Wesen, der Substanz nur Aeußerliches, wie als etwas ihm Eignendes betrachtet; und ebenso die Substanz bald als das Wesentliche an der Natur ansieht, bald als das Unwesentliche. Dieses, da auch ohne die Einheit der Substanzen die Einheit der Naturen vollständig dargestellt seyn soll in der **communic. idiomatum**, in denen also das Wesentliche liegen muß. Als wesentlich aber betrachtet es die Substanzen, und als unwesentlich, accidentell die Eigenschaften, wenn es, um seine Entfernung vom Monophysitismus darzuthun, bemüht ist, die Seite des Unterschieds, der ihm noch übrig bleibe, recht stark hervorzuheben. Da lehrt es dann, daß die menschliche Natur durch Annahme göttlicher Eigenschaften nicht

alterirt werde, und daß das göttliche Wesen seine Eigenschaften an ein anderes Wesen mittheilen könne, ohne daß es damit sein Wesen an dasselbe hingebe: während es doch andererseits eine Entweihung des göttlichen Wesens befürchtet, wenn auch nur menschliche Eigenschaften an dasselbe mitgetheilt würden, und durch Mittheilung der bloßen Eigenschaften (der göttlichen Natur an die menschliche) eine wahre Einheit der göttlichen und menschlichen Natur gestiftet zu haben glaubt. Bleibt aber sonach bei diesem Schwanken immer noch die Substanz menschlicher und göttlicher Natur auser einander stehen, und zwar sich entgegengesetzt wie Endliches und Unendliches, so ist ein unversöhnter Rest des Zwiespalts der zwei Naturen übrig geblieben, und es ist in der That mit der Mittheilung der Eigenschaften noch zu wenig für die Einheit der beiden Naturen geschehen. Aber nichtsdestoweniger

b) andererseits auch zu viel, so daß aus der Einheit Einerleiheit zu werden droht. — An die menschliche Natur nämlich sind nach dem System alle göttlichen Eigenschaften übertragen, z. B. die Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart — und zwar vom ersten Moment der unio an und mit dieser von selbst gegeben. Waren sie nun aktiv in Christi Menschheit, so wird sein ganzes menschliches Leben zum Schein; als Kind in der Krippe regierte er auch nach seiner menschlichen Natur die Welt; als Knabe war er allwissend, und seine Fragen, seine Lernbegierde wäre nur eine Dissimulation seines Wissens. Ebenso wäre sein menschlicher Wille nur scheinbar ein kämpfender und durch Kampf sich entwickelnder, weil eigentlich die göttliche Natur ihm so gut die Heiligkeit mittheilte, wie andere Eigenschaften. Und dieß wäre das Monophysitische; dasselbe aber nicht minder, wenn diese göttlichen Proprietäten in Christus nur Besitz und blos zuweilen von ihr gebraucht waren. Denn auch so waren sie nach dem System doch schon fertige, vollendete Eigenschaften und Besitz der menschlichen Natur, die dadurch in ihrem Wesen, zu dem eine allmählige Entwicklung gehört, gestört ist. Und abgesehen davon, daß es überhaupt eine mißliche Kategorie

um die ruhenden und doch fertigen Eigenschaften ist, was besonders deutlich wird an der Eigenschaft der Allwissenheit, die doch, wenn sie überhaupt da ist, nicht kann nicht gebraucht werden, indem man sich ihres Gebrauchs nicht enthalten, noch bewirken kann, daß man etwas nicht weiß, was man weiß; so bringt die blos theilweise Enthaltung vom Gebrauch der göttlichen Eigenschaften, d. h. das, daß die menschliche Natur bald die göttlichen Eigenschaften, die ihr fertiger Besitz sind, braucht, bald aber nicht, etwas Unstetes, Willkürliches, Fantastisches in Jesu Leben. Und da vollends von seiner göttlichen Natur nicht einmal gesagt wird, daß sie sich des Gebrauchs ihrer göttlichen Eigenschaften enthalten habe, so führte Christus ein doppeltes Leben; nach der einen Seite regierte er die Welt; nach der andern aber litt er. Nach der einen Seite war er allwissend, nach der andern schien er das sich erst zu erwerben, was er doch immer gleichermaaßen hatte nach der andern Seite.

Soll seine menschliche Entwicklung nicht völlig zerstört seyn, so darf mit ihr die göttliche Natur nicht in einer vom ersten Anfang an fertigen Weise zusammen gewesen seyn. Denn da diese zugleich als das persönliche Agens seiner Natur gedacht ist, so kann es nicht fehlen, daß sie, gemäß der unauflöslichen, nicht von Willkür abhängigen **unio** ihre Vollkommenheiten, z. B. die des Wissens auch der menschlichen Natur so wenigstens mittheilt, daß die Person des Gottmenschen sie wirklich hat und gebraucht: und dann ist die menschliche Entwicklung aufgehoben. Und wenn sie dieselben auch nicht mittheilte, so würde doch sie selbst sie haben und dadurch würde eine kontinuirliche, doppelte Reihe von Thätigkeiten in dem Einen Christus gesetzt, wodurch die Einheit der Person nothwendig zerrissen und zum Schein werden müßte, eine Doppelheit von Thätigkeiten, welche folgerecht auch zwei Mittelpunkte oder Personen erforderte, um so mehr, da die beiden Reihen von Thätigkeiten einander Entgegengesetztes enthielten: die eine z. B. göttliche, absolut fertige Vollkommenheit, die andere menschliche Entwickelung. Soll also die

Zertrennung des Einen Christus vermieden werden: so wäre jedenfalls anzunehmen, daß auch die göttliche Natur in Christus sich des Gebrauchs ihrer Eigenschaften, wie der Mittheilung derselben an die menschliche Natur enthalten habe. — Allein wäre so die göttliche Natur in Christus völlig latent; könnte sie sich nicht offenbaren, ohne jene die Einheit der Person zerstörende Doppelreihe von Thätigkeiten einzuführen: so bliebe in der That die göttliche Natur dem wirklichen Leben Jesu völlig fremd, gleichsam hinter ihm verborgen, oder über ihm schwebend; und das eigentliche, wirkliche Leben des Gottmenschen wäre ein blos Menschliches. So führt uns die Consequenz von der lutherischen Lehre auf den zertrennenden Nestorianismus und von da auf den Ebjonismus. Damit nun kann freilich das christliche Bewußtseyn sich in keiner Weise befriedigen. Ist die Menschwerdung Gottes so beschaffen, daß das Göttliche auf bloße Latenz oder Quiescenz reducirt ist, so ist jene um nichts geschehen. *

Hievon hatte auch das System selbst eine Ahnung. Denn nur im Gefühle, daß zwei Naturen, von denen die eine ganz

* Die altluth. Lehre hat neuerdings an Sartorius einen beredten, scharfsinnigen Vertheidiger gefunden, cf. Dorp. Beiträge 1. Bdch. p. 306—384. Allein theils ist auch er in mehreren wesentlichen Punkten der luth. Lehre untreu geworden; z. B. p. 374. nimmt er eine Beschränkung der unendlichen Eigenschaften göttlicher Natur in Christus an, wenigstens in ihrem Gebrauch, was gegen die Kirchenlehre ist, cf. p. 612. XX. ferner stellt er den sehr folgereichen, dem luth. System aber entgegengesetzten Satz auf, daß die göttlichen Eigenschaften sich von der göttlichen Substanz nicht trennen lassen, vielmehr selbst diese Natur sind p. 358.; das Bild vom Verhältniß der Seele zum Leib wird auf das Verhältniß der göttlichen Natur zur menschlichen auf eine Weise übertragen, daß die menschliche Natur nur als der Leib der göttlichen erscheint, womit Monotheletismus ꝛc. gegeben ist, — wie denn überhaupt die kirchliche Doppelreihe von simultanen Thätigkeiten — göttlichen und menschlichen — bei ihm sehr zurücktritt; — theils aber treffen, wo er der kirchlichen Lehre treu blieb, die Einwendungen gegen jene Ansicht auch die seinige.

fertig (zugleich persönlich), absolut im höchsten Sinn, unveränderlich und unbeweglich, die andere aber der menschlichen Entwicklung und aller Endlichkeit des Werdens hingegeben sey, nicht zur Einheit einer Person zusammen kommen können, verschob es die vollkommene communic. idd. auf diejenige Periode, wo auch die menschliche Natur Jesu nicht mehr eine sich entwickelnde war, sondern eine vollendete wurde: nur in diesem Gefühl setzte es für das irdische Leben Jesu der communicatio idd. die Schranke, daß es in dem status exinanitionis bei der menschlichen Natur nicht zu einem stetigen, sondern nur abrupten Gebrauch der göttlichen Eigenschaften kam: ja während der Kindheit Jesu mußte auch dieser abrupte Gebrauch aufgehoben gedacht werden, damit er nicht eine doketische Kindheit hätte. — Aber alles dieß reichte, wie wir so eben sahen, nicht zu, um nicht zum Nestorianismus oder gar Ebjonismus consequent fortgeführt zu werden, wenn man der Klippe des Monophysitismus entrinnen wollte.

3) Diese Mängel aber, durch welche das System so grossen Verlegenheiten Preis gegeben war, lagen dennoch nicht sowohl in der communicatio idd., welche vielmehr in der That ein Kleinod für die Wissenschaft verbirgt, als in der unvollständigen Durchführung derselben. Ihr gemäß nämlich hätte nicht blos von einer Uebertragung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, sondern auch menschlicher an die göttliche die Rede seyn sollen. Unbeholfen freilich wäre dieser Ausdruck noch gewesen, sofern in ihm die göttliche Natur als leidend durch die menschliche, beschränkt durch ihre Schranken erscheint, statt daß die Beschränkung zu denken ist als ausgehend von dem göttlichen Wesen selbst. Aber förderlich hätte er seyn müssen zum Verständniß der Person Christi, weil nicht blos dadurch der doketische Schein menschlicher Natur gründlich vermieden worden wäre, den eine fertige, absolute Natur, wenn sie sich mit einer erst werdenden menschlichen zu Einer Person verbindet, dieser allein übrig lassen kann — d. h. weil nicht blos das so eben besprochene Zuviel der Einheit (Einerleiheit) durch monophysitische

Präponderanz der göttlichen Natur — aufgehoben gewesen wäre, sondern auch das Zuwenig. — Der Nestorianismus nämlich und Ebjonismus, den wir so eben als nothwendige Consequenzen der Kirchenlehre kennen lernten, falls sie der Einerleiheit des Monophysitismus ausweichen wollte, wäre eben damit entfernt gehalten worden, daß durch Fortsetzung der **communicatio idiomatum** bis in die göttliche Natur hinein, durch Uebertragung der Negation in sie selbst die schroffe Scheidewand, durch welche das Göttliche und Menschliche in Christus als zwei Naturen aus einander gehalten wurden, wäre niedergerissen, dagegen Bahn gemacht gewesen für eine wahre Einheit derselben.

Man sollte denken, wie das System behauptet, daß der Schein falsch sey, als werde durch die Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur diese in ihrem Wesen aufgehoben, so hätte es auch die menschlichen Eigenschaften auf die göttliche Natur übertragen und dieß gleichermaaßen rechtfertigen können. Allein das thut es nicht, sondern sagt ganz bestimmt, daß menschliche Eigenschaften auf die göttliche Natur nicht können übertragen werden. Ja es nennt das eine **horribilis blasphemia**, wenn man sage, Christus habe im Stande der Erniedrigung seine Macht auch nach seiner Gottheit ausgezogen und abgelegt. * Das mußte auch in der That so erscheinen von dem Standpunkte zweier Naturen aus: war in das Göttliche selbst die Negation getragen, so blieb von da aus kein wesentlicher Unterschied desselben mehr übrig vom Menschlichen, daher dann Ebjonismus, oder wie die Stelle sagt, Arianismus die unausbleibliche Folge war. Allein ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn man von der Vorstellung, als wären das Göttliche und Menschliche in Christus zwei wesentlich und absolut differente Naturen, abgeht, und sie als innerlich Eines setzt. Uebrigens verbirgt sich in dem Widerwillen gegen die Uebertragung menschlicher Eigenschaften an die göttliche Natur auch

* p. 612. XX.

ein richtiges Gefühl, daß in Gott Eigenschaften und Substanz unauflöslich verbunden sind, so daß er nicht endliche Eigenschaften annehmen kann, ohne auch in seine Substanz die Endlichkeit hinein zu tragen. Dieser Gedanke, strenger ausgebildet, hätte dann aber auch darauf führen müssen, daß Gott seine Eigenschaften nicht übertragen könne an die menschliche Natur, ohne auch seine Substanz, sein Wesen an die Menschheit dahin zu geben, was abermals einem innigeren Verhältniß göttlicher und menschlicher Natur, dem Gedanken wahrhafter Menschwerdung Gottes förderlich gewesen wäre.

Doch sind alles dieß nur Anklänge einer consequenteren Durchbildung der Christologie. Auch in den folgenden Jahrhunderten geschah sehr wenig dafür. Je ärmer aber dieser Zeitraum an christologischen Leistungen ist, desto eher verdient noch einige Aufmerksamkeit der im Anfang des 17ten Jahrhunderts zwischen den Tübinger und Gieſſener Theologen entstandene Streit, der die letzte bedeutendere Bewegung war, ehe ein völlig neuer Boden für die Christologie betreten wurde. Gewöhnlich findet man darin nur eine Leptologie. Dennoch wird sich uns zeigen, daß er als Anfang betrachtet werden kann, die **communicatio idiom.** völlig gleichmäßig durchzuführen, als ein Versuch des Systems, gegen eine blos halbe **communicatio idd.** die Consequenz der ganzen durchzusetzen.

Die Inconsequenz, nur göttliche Eigenschaften auf die menschliche, nicht aber auch menschliche auf die göttliche Natur Christi überzutragen, rächte sich dadurch, daß die ganze Vorstellung von der Person Christi etwas Monströses bekam. Nicht blos die göttliche Natur hatte und übte auch im sogenannten Stande der Erniedrigung die göttlichen Prärogative, z. B. die Allmacht, Allwissenheit, sondern auch die menschliche Natur Christi besaß sie mitgetheilt von Anfang an und brauchte sie, wenigstens zum Theil, ja consequent immer, wenn doch die göttliche Natur sie immer übte, welche nach der **unio** nichts als blos göttliche Person, sondern Alles als Gott-Mensch that. — Die Folgesätze aber hieraus fallen

gar zu abentheuerlich aus, und es entstand nun eine Differenz zwischen den genannten Theologen. Das Monströse, was aus jenen Prämissen sich ergab, wurde in der Frage auf die Spitze gestellt: ob Christus nach seiner menschlichen Natur im Stande der Erniedrigung, ja auch im Todeskampf Himmel und Erde allmächtig und allgegenwärtig regiert habe? Die Tübinger Theologen bejahten den Satz, wie man gewöhnlich sagt nur in regelrechter Consequenz der Lehre von der **communic. idd.**, die Giessener verneinten ihn.

Allerdings sind jene consequenter gewesen, wenn man damit eine folgerichtige Ausbildung einer einseitigen und inconsequenten **communic. idd.** meint: allein in der Hauptsache sind die andern folgerichtiger, sofern sich bei ihnen das Streben regt, die **communic. idd.** nach beiden Seiten hin auszubilden. Jene behaupteten eine verborgene χρησις της κτησεως (κρυψις): diese aber behaupteten, Christus habe sich ganz des Gebrauchs desselben entäussert während seines irdischen Lebens (κενωσις της χρησεως). Wenn nun jene durch das Magische, was dadurch in Jesu Leben kam, die Sache so auf die Spitze trieben, daß eine retrograde Bewegung gegen ihre **communicatio idd.** beginnen mußte, so begann dagegen in der κενωσις der andern schon die Richtung zu einer Beschränkung der göttlichen Natur in Christus, welche von einer folgerichtigeren **communic. idd.** gefordert ist. Sie wollte hienach sich während des Standes der Erniedrigung in der menschlichen Natur nicht als die absolut fertige Gottheit geltend machen, sondern nahm die Einschränkung über sich, die menschliche Natur als solche bestehen zu lassen, und sich höchstens als göttliche in Verborgenheit hinter der menschlichen der göttlichen Prärogative zu bedienen. Dabei aber konnte wieder nicht stehen geblieben werden: sondern die consequente Fortsetzung dieser ersten Beschränkung hätte nothwendig darauf führen müssen, daß auch die göttliche Natur in Christus diese Prärogative nicht geübt habe. Denn gemäß dem Grundsatz von der **unio** kann die göttliche Natur nichts als blos göttliche thun — sondern alles thut nur der eine Gottmensch.

Sonst wäre ja auch der Eine Christus in zwei zertrennet, indem er nach der einen Natur litte und stürbe, nach der andern die Welt regierte, und dieß Entgegengesetzte zu gleicher Zeit. — Die sächsischen Theologen, welche den Streit entschieden, stehen in der That unter beiden Parthieen an wissenschaftlicher Haltung. Denn während bei diesen beiden doch eine Stetigkeit und Gleichmäßigkeit im Leben Jesu und im Verhältniß der zwei Naturen zu einander statt fand, so entschieden jene so: Christus hat als Mensch seine göttliche Majestät weder immer geoffenbart, noch immer verborgen: sondern dieses, wie es von seiner nothwendigen Erniedrigung gefordert war, jenes, wie und wann er wollte. Damit war der Zusammenhang und die Stetigkeit in Jesu Leben zerrissen.

Wäre die antidoketische Richtung, welche in der κενωσις auftritt, nicht in ihrer Entwicklung gehemmt, sondern so weit ausgebildet worden, daß die Präponderanz des Göttlichen, vor welcher bisher das menschliche Leben Jesu zu keiner wahren Gestalt kommen konnte, durch Anwendung der **communic. idd.** auch auf die göttliche Natur aufgehoben worden wäre: so wäre darin der Keim zu einer glücklicheren Gestaltung der Christologie vom kirchlichen Standpunkt aus gelegen gewesen; wäre die Selbstentäusserung der göttlichen Natur in der Menschwerdung wahrhaft vollzogen und ihre ewig gleiche χρησις göttlicher Eigenschaften zunächst zur latenten Form der κτησις herabgesetzt worden, dann wäre nicht blos der Consequenz in Betreff der **comm. idd.** ein Genüge geschehen gewesen, sondern auch eine gesunde Ansicht von der Entwicklung des menschlichen Lebens Christi hätte sich da erheben können. Sein Verlauf nämlich hätte sich dann betrachten lassen als eine immer mächtiger hervortretende Wirklichkeit (χρησις) des göttlichen Wesens in menschlicher Natur (κτησις) und der ungeheure, nie in irgend eine wahre Einheit zusammengehende Widerspruch, in Einer Person einen absoluten, fertigen Gott der in der Fülle seiner göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten steht, und einen sich erst entwickelnden, allen Leiden und Nöthen der Zeit unterworfenen Menschen sich zu denken.

dieser Widerspruch, an welchem Jahrhunderte sich umsonst zerarbeitet hatten, wäre seiner wahren Versöhnung näher gewesen.

Allein dennoch konnte auf diesem Wege die kirchliche Lehre nicht fortschreiten, so lange man von der Voraussetzung zweier Naturen oder Substanzen in Christus ausging, welche gegen einander immer absolut differente seyen. Denn so lange diese Voraussetzung fest stand, so hätte die Anwendung der **communic. idd.** auf die göttliche Natur zwar äusserlich, d. h. in Beziehung auf die ἐνεργεια der Naturen die harten Widersprüche mildern können: aber die Substanzen der zwei Naturen selbst wären ausser einander geblieben, und die ganze Macht des unversöhnten Gegensatzes hätte sich nur von aussen nach innen geworfen. Aber von dieser Voraussetzung konnte die Kirche nicht lassen, so lange sie nicht von ihrem Begriffe lassen konnte von dem Wesen göttlicher und menschlicher Natur, nach welchem sich beide wie schlechthin Unendliches und schlechthin Endliches entgegenstehen. Hätte sie bei solchem Begriffe von dem Wesen beider die Zweiheit der Naturen aufgegeben, so wäre das für sie so viel gewesen, als nur das Göttliche oder nur das Menschliche übrig lassen. So mußte sie denn bei dieser Voraussetzung beharren: mit ihr die Uebertragung menschlicher Eigenschaften auf die göttliche Natur läugnen, also die **communic. idd.** einseitig machen, damit nicht Arianismus oder Ebjonismus wiederkehre; mit ihr aber auch bei aller Anstrengung an dem Versuche scheitern, mit Bewahrung des Göttlichen und menschlichen in seinem Rechte die Einheit der Person in Christus zu finden. Wir haben oben* gesehen, daß die lutherische Kirche mit ihrer so scharf durchgebildeten Lehre von der Mittheilung der Eigenschaften den letzten von der Voraussetzung ursprünglicher Zweiheit der Naturen aus möglichen Versuch machte, die Person Christi nach der Seite der Einheit und des Unterschiedes zu denken. Wir sind auch seinem Mißlingen Schritt

---

* S. 171. 172.

für Schritt gefolgt. So liegt uns denn aber auch die Nothwendigkeit vor Augen, entweder mit jener Voraussetzung das ganze Problem auf sich beruhen zu lassen, was aber soviel gewesen wäre als Verwerfung der Lehre vom Gottmenschen — weil doch die Widersprüche, die in einer jeden von jener Voraussetzung ausgehenden Christologie liegen, als nothwendig mit ihr gegeben sich erwiesen, oder war eine ganz neue Bahn zu betreten, nämlich eine Christologie ohne jene Voraussetzung zu versuchen.

Zweite Epoche.

Von der Reformation bis zum Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Die einseitige Hervorhebung des Menschlichen in Christus.

Erste Abtheilung.

Einleitung.

Von der Reformation bis zum Beginn der deutschen Philosophie (mit Leibnitz). Die Reformation und die Mystik.

Blicken wir auf den Gang des Dogma in der ganzen bisherigen Zeit zurück, so stellt sich uns besonders klar als allgemeiner Charakter der kirchlichen Christologie heraus die völlige Präponderanz der göttlichen Natur über die menschliche. Immer ist den verschiedenartigen monophysitischen oder doketischen Ansichten zu wehren, weil das Menschliche nach der Kirchenlehre nie zu seinem Rechte kam; und doch will es nie gründlich gelingen; sondern dieser Standpunkt, nach welchem zwei absolut verschiedene Naturen in die Einheit einer Person sollen aufgenommen gedacht werden, hat nur die Wahl, entweder sie beide in einem Dritten zusammentreffen zu lassen, was eine höhere Einheit von beiden seyn mußte, wenn die Einigung sollte gültig seyn können; das aber ist nicht möglich, weil es über die göttliche Natur nichts Höheres gibt; oder das Eine Glied des Gegensatzes dem andern aufzuopfern: Ebjonismus oder Monophysitismus. Ein weiterer Fall ist nicht denkbar. Denn eine Ansicht, bei der die beiden getrennt bleiben, wie bei der nestorianischen Richtung, die wir in der reformirten wiederkehren gesehen haben, darf unter den möglichen Lösungen des Problems nicht gezählt werden, weil sie noch gar keine Lösung enthält, vielmehr, in sich noch

unentwickelt, erst auf die eine oder die andere Seite sich entscheiden muß.* Die Kirchenlehre nun verwarf mit Entschiedenheit und gutem Grund sowohl die Lösung, bei welcher irgend ein Mittleres zwischen beiden zu Stande kommen soll, als auch diejenige, bei der die göttliche Natur der menschlichen zum Opfer gebracht wird. Auch die menschliche Natur der göttlichen zu opfern, war nie ihre Absicht; wohl aber durchgehend ihr Resultat. Der menschlichen Natur war Vollständigkeit auf mehreren Concilien garantirt — aber wie kann die menschliche Natur vollständig seyn ohne eigene Persönlichkeit? Unpersönlich aber war sie ausdrücklich gesetzt, da ihr die göttliche ihre Persönlichkeit gleichsam zu leihen hatte. Damit soll keineswegs gesagt seyn, die Kirchenlehre hätte besser gethan, die göttliche Natur als unpersönlich zu setzen: vielmehr erkannten wir es als einen großen Fortschritt in der ersten Periode, daß das göttliche Wesen nicht blos in der unvollkommenen Weise einer blos substanziellen Inwohnung in Jesu gedacht wurde. Allein das können wir uns doch auch nicht verhehlen, daß die menschliche Natur, unpersönlich gedacht, unvollständig ist: und daß, so lange das Göttliche allein die Persönlichkeit darreicht, zum Voraus eine Verkürzung des Menschlichen gegeben ist, welche nur durch Inconsequenz und unberechtigte Kautelen sich vom Doketismus oder Monophysitismus entfernt halten kann.

---

* Dieß begann in der reformirten Kirche zu geschehen einerseits durch die Arminianer, deren Lehrbegriff, obwohl ihm zunächst christologische Untersuchungen ferne waren, doch durch die subordinatianische Trinitätslehre die Richtung zum Ebjonismus eröffnete, und erst in dem Socinianismus, in den der Arminianismus auch häufig überging, zu einer festen Gestalt gedieh; andrerseits durch die Mennoniten und Quäker, deren Christologie sich zum Doketismus neigt, indem die Erstern von einer himmlischen Menschheit Christi reden; die Letztern gegen die irdische Menschheit Christi wie gegen alles Historische gegenüber von dem innern Christus sehr indifferent: beide aber sichtlich darin Eins sind, die Subjektivität auf Kosten der Objektivität geltend zu machen. (Ein Mehreres hievon unten.)

Dieses durchgängige Vorherrschen der göttlichen Objektivität über die menschliche Subjektivität in Christus muß vom umfassendern religionsgeschichtlichen Standpunkt aus als eine Nachwirkung der orientalischen Anschauungsweise betrachtet werden, deren Einseitigkeit zwar von dem Christenthum an sich, d. h. in der Person Christi, aber noch keineswegs für das Bewußtseyn schon aufgehoben war. Wir haben oben gesehen, daß das Christenthum an sich die höhere Einheit der orientalischen und der occidentalischen Anschauungsweise ist, von welchen jene von oben nach unten, diese von unten nach oben steigt. Jener ist Gott das Primäre, dieser der Mensch. Demgemäß faßt jene an der Erscheinung des Gottmenschen die Seite auf, nach welcher sie ein Akt der Herablassung göttlicher Gnade ist — premirt an dem Wort „Gott-Mensch" die Seite, nach welcher es besagt: daß Gott Mensch geworden, nicht aber die andere ebenso sehr darin liegende, daß in Christus ein Mensch Gott sey. Diese orientalische Betrachtungsweise aber, wie sie in sich berechtigt ist, mußte auch zuerst hervortreten. Denn nur, wenn die Erscheinung des Gottmenschen als ein Akt der herablassenden Gnade Gottes betrachtet wurde, konnte das Christenthum als etwas wesentlich Neues, Göttliches erkannt werden. Hätte die occidentalische Betrachtungsweise — die im Hellenismus sich repräsentirt, zuerst auftreten sollen, so wäre die Person des Gottmenschen als ein bloßes Produkt der Menschheit da gestanden, und hätte insbesondere dem noch mächtigen Polytheismus zu nichts Anderem als zu einer Vergötterung eines Menschen ausschlagen können, wodurch das Christenthum in seinem tiefsten Wesen verletzt, die Idee des absoluten Gottes auch innerhalb des Christenthums polytheistisch zersplittert und die Idee wahrhaftiger Gottheit in Christus erlöscht worden wäre. Also mußte in der That das Christenthum, um sein Wesen zu bewahren, sich vorerst an die orientalische Anschauungsweise allein hingeben: und die erste Durchdringung des Orientalischen und Occidentalischen konnte nur die Gestalt annehmen, — was schon viel war — daß der unendliche, absolute

Gott in Christus Mensch geworden sey. In diesem Satz waren schon sowohl hellenische als orientalische Momente verbunden: hellenische, weil nun doch der Begriff des in seiner Unendlichkeit ewig unveränderlich verharrenden Gottes nicht als absolutes Hinderniß der Menschwerdung mehr galt, vielmehr wenigstens in dem absolut einzigen Wunder der Person Christi eine Nähe, ein Inwohnen Gottes in einem Menschen statuirt war, wie der Hellenismus es liebte, der den Menschen zum Gott werden läßt; und ebenso sollte auch dasjenige, wovon der Hellenismus als von dem Primären ausgeht, nämlich die menschliche Natur, in seiner Vollständigkeit anerkannt seyn. Das Orientalische aber erhielt sein Recht, weil die in der ersten Periode festgestellte Christologie keineswegs das hellenische, sondern das wahrhafte, persönliche Göttliche in Christus setzte. Noch mehr aber darin, daß sie in dem Gottmenschen durchweg nur eine Herablassung des persönlichen Gottes in einen Menschen sieht. Aber eben hiemit ist, wie wir sahen, der göttlichen Natur ein solches Uebergewicht über die menschliche gegeben, daß diese nicht vollständig da ist. Diese persönliche Gottheit in Jesu ist absolut, sich ewig gleich bleibend, nimmt keinen Wechsel, keine Noth des Menschen in sich auf — sondern erhält ihr Wesen immer unversehrt, unberührt von der Menschheit. Wie nun aber dieß dem christlichen Bewußtseyn nicht genügt, das gerade erst in der wahrhaften, ernstlichen Dahingabe des göttlichen Wesens an das menschliche Wesen die Unendlichkeit der göttlichen sich herablassenden Liebe erblickt, so sahen wir, daß auch der wissenschaftliche Gang, die innere Dialektik der Sache die Construktion der Person Christi mit solcher Präponderanz des Göttlichen zerstörte.

Die erste Verbindung des orientalischen und occidentalischen Princips zeigte sich somit als ungenügend. Das Menschliche in Christus mußte auch in seine Rechte eintreten. Erst dann konnte das Problem der Christologie gelingen, wenn ebensowohl die Seite der Sache festgehalten wurde, nach welcher ein Mensch Gott, als die, nach welcher Gott ein Mensch in Christus geworden ist.

Durch jene lange, einseitige Betrachtung des Göttlichen in Christus stand seine Person als etwas absolut Supranaturales, als etwas dem subjektiven Denken schlechthin Unzugängliches, Jenseitiges da; während doch das gerade das Größeste im Christenthum ist, in ihm unsern Bruder zu wissen. So lange nun die Subjektivität in ihrer Kindheit stand, so lange störte sie dieses nicht; vielmehr erfreute sie sich des heiligen Wunderlandes, das von dem Scheine seiner Gottheit erleuchtet war. Aber als die Zeit der Kindheit zurücktrat, die Subjektivität und Freiheit des Geistes erstarkte, da fühlte dieser auch, daß alles absolut Supranaturale ihm ein Fremdes, Aeusserliches sey. Die Subjektivität, ist sie einmal erstarkt, kann nicht mehr auf die frühere Stufe zurück gestellt werden, so wenig als der leiblich Erwachsene wieder leiblich ein Kind werden kann. Ihr Wesen ist aber, gar nichts Aeusserlichem, so lange es ein blos Aeusserliches ist, Werth, Autorität zuzuerkennen; und das absolut Supranaturale, statt ihr eine Autorität zu seyn, weil es ein absolut Supranaturales ist, wird ihr vielmehr eben dadurch gleichgültig, entfremdet; ja zuletzt verhaßt, wenn es die Freiheit des Geistes zurückzudrängen scheint. Sie wirft die Objektivität als eine unwahre hinweg, wenn sie nicht der Subjektivität nahe gebracht werden kann; was absolut über die Vernunft (nicht die jeweilige, empirische, sondern die Vernunft an sich) zu seyn vorgibt, das muß ihr ebendarum schon wider die Vernunft, unwahr seyn.

Diese subjektive Richtung nun trat mit der Reformation auf. Mit ihr setzte sich die occidentalische Geistesrichtung, die Richtung der Freiheit und Subjektivität, übertragen von den Hellenen auf den germanischen Stamm, fort. In der Dogmatik gelangt nun der anthropologische Theil zu seiner Ausbildung, und es konnte nicht fehlen, daß nicht auch die Christologie von dem neuen, am reinsten in den protestantischen Kirchen aufgegangenen Princip ergriffen und umgestaltet wurde. Wenn schon die Reformatoren für sich ihre Hauptkraft auf die Lehre vom Glauben wandten, so konnte die in ihm sich vollziehende Einheit des Göttlichen und

Menschlichen doch ohne Rückwirkung auf die Gestalt der Christologie nicht bleiben, und es ist der Mühe werth, auch diesen leiseren Spuren nachzugehen. Daran wird sich passend die Darstellung derjenigen Theorien anreihen, welche, wenn auch noch unvollkommen in sich, und namentlich meist des dialektischen Fortgangs ermangelnd, doch darum besondere Erwähnung verdienen, weil sie zum Theil als geistreiche, wenn gleich unvermittelte Anticipationen dessen, was später in unserer Kirche Schritt für Schritt gewonnen werden sollte, anzusehen sind; jedenfalls aber auf merkwürdige Weise darin übereinstimmen, das Princip der Subjektivität, durch welche ihnen das Göttliche und Menschliche in wesentliche Einheit zusammengehen soll, auf die Christologie anzuwenden, womit sie, wenn auch nicht ausdrücklich, gemeinsam gegen die Zweiheit der Naturen angehen. Hieher gehört ausser Luther besonders die Lehre des Andr. Osiander und Schwenkfeld's. Diese lassen sichtlich das neue Princip auch auf ihre christologischen Ansichten einwirken, aber sie lassen durchgängig in Einheit mit der Kirchenlehre der Person Christi ihre historische Bedeutung und ihre specifische Dignität; nur daß das neue Princip sich in ihnen in Beziehung auf Christologie noch nicht klar und dialektisch erfaßt hat, sondern noch zum Theil in wunderlichem Gemische Heterogenes, Altes und Neues, zusammensetzt. So wenig sie daher der Kirche die Arbeit der kritischen Sonderung, ja den harten Weg des Durchgangs durch jene Einseitigkeit ersparen konnten, wo das subjektive Princip nur Menschliches stehen lassen will, so wenig können sie selbst dieser Richtung schon zugezählt werden: und nur Elemente davon zeigen sich, besonders bei Schwenkfeld.

Anders verhält es sich mit einer andern Klasse von Männern: nämlich erstens mit jenen zahlreichen Pantheisten der Reformationszeit, die mit Italien und dem dort neubelebten Neuplatonismus in näherer oder entfernterer Verbindung stehen: und zweitens mit den (meist deutschen) Theosophen. Wie uns Mich. Servede die Erneuerung des neuplatonischen Pantheismus in Form des neuen Princips, der Subjektivität,

darstellen kann: so versucht in den Theosophen, die hieher gehören, das Princip der Reformation sich selbstständig seine spekulative Weltbetrachtung zu entwerfen. Unter diesen werden zu nennen seyn vornämlich Theophrastus Paracelsus,* Weigel, Böhm. Aber wie jener neuplatonische Pantheismus zum Arianismus und sofort zum Socinianismus wurde: so verkam auch jene Theosophie immer mehr im Naturalismus. So tief ihre Ideen waren, so groß der Aufschwung, den sie genommen hatte: sie konnte es zu keiner bleibenden Gestaltung bringen, weil sie nach ihrer einseitig innerlichen oder idealen Richtung von Anfang bis zu Ende mit einem Dualismus und mit einem Gegensatz gegen die historische Seite des Christenthums angethan war. — Und nach dieser Seite bildet diese letzte Parthie nur ein Vorspiel von der einseitigen Subjektivität, obgleich sie in anderer Beziehung viel weiter greift und selbst als Vorspiel der neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie in der Weise der Unmittelbarkeit anzusehen ist.

So viel über den Gang, den das Folgende nehmen wird.

Die lutherische Christologie ist im Bisherigen als Abschluß der antiken Richtung betrachtet worden.** Sie ist aber dieses nur dadurch, daß zugleich das neue Princip sich kräftig in ihr regt, und dieß ist die andere, ergänzende Seite der Betrachtung. Indem sie den letzten bedeutenden oder überhaupt möglichen Versuch macht, auf der Grundlage zweier Naturen die Einheit der Person zu gewinnen, rücken ihr bereits beide Naturen näher zusammen, und die schroffe Scheidewand beginnt gebrochen zu werden. **Humana natura divinitatis capax**, — das ist nun laut und kirchlich anerkannt,*** —

* Daß er in der katholischen Kirche blieb, kann nicht hindern, ihn hier aufzuführen.

** Vgl. oben S. 160 ff.

*** Die reale **Communicatio Idiom.** lag schon im Keime in Joh. Dam. Christologie, so daß die lutherische Kirche Anfangs wegen dieser Lehre nicht angefochten wurde von der katholischen. Allein bald witterten die Jesuiten in dieser Vollendung des Alten ein Neues, gegen das sie sich kehren zu müssen

und dieß nicht blos in Beziehung auf die menschliche Natur Christi, sondern wie er ja nur die allgemeine menschliche Natur zu der seinigen gemacht hat, so ist in der Lehre vom Glauben die allgemeine Bestimmung der Menschen ausgesprochen, in das göttliche Wesen erhoben zu werden. * So ist also der Gottmensch nicht mehr blos als das absolute Wunder, als der schlechthin Einzige und so Isolirte, sondern als derjenige gedacht, durch welchen das Wunder zur allgemeinen Natur werden soll. So weit aber der reformatorische Geist in seiner kräftigsten Blüthezeit von dem Dualismus entfernt ist, den die katholische Kirche zwischen dem Göttlichen und Menschlichen setzt, und welchen sie nur in vollkommen magischer und supernaturaler Weise zu überwinden weiß; so hoch er steht über demselben Dualismus, der in der Zeit der protestantischen Scholastik seine tiefsten Ideen wieder zu verhüllen, das Universale wieder zu partikularisiren suchte: so weit steht er auch ab von Denen, die umgekehrt, das Menschliche in seiner Unmittelbarkeit göttlich nennend, zwar ohne Mühe auch Christus göttlich zu nennen wissen, aber dabei wenig Sorge tragen für seine specifische Dignität und für den Unterschied zwischen Natur und Gnade.

Diese verschiedenen Richtungen treten schon auf zur Zeit der Reformation und stellen sich, wie wir sogleich sehen werden, der lutherischen Kirche gegenüber. Auf der einen Seite nämlich steht die reformirte und katholische Kirche, welche bei dem Alten stehen bleiben und dem Trieb der Zeit, das Göttliche und Menschliche in lebendiger Vermittlung zu denken, nicht folgen wollen — und dieß ist bereits betrachtet; auf der andern stehen diejenigen, welche im Menschlichen

glaubten; daher Forer, Greg. de Valentia und Petav die Lehre von der commun. id. realis und insbesondere die Ubiquität der Menschheit Christi bestritten. Vgl. Cotta's Diss. de Christo Redemtore in Gerh. loc. Theol. T. IV., S. 57.

* Wenn auch sec. XVII. die Lehre von der unio mystica zum Theil abweichend behandelt wird, so darf doch das im Text Stehende als die alt protestantische Ansicht angesehen werden.

unmittelbar das Göttliche sehen: und dieß ist die Richtung des keineswegs allein stehenden Michel Servede. In der Mitte zwischen beiden steht die lutherische Kirche. Um aber nachzuweisen, daß wirklich auch diese Zusammenschauung, dieß Ineinandererkennen des Göttlichen und Menschlichen zu den tiefern Grundlagen des reformatorischen Bewußtseyns gehöre, ist es nöthig, dieß noch näher zu belegen, damit nicht einseitig in der lutherischen Christologie blos gesehen werde, was der alten Zeit zugewendet ist.

Wie innig Luther sich die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, wie innig nahe er sich das Verhältniß Christi zu den Menschen denkt, wenn er frei die Anschauung, die er von Christo hat, gewähren läßt: dafür mögen nur einige wenige Belege gegeben werden, die hinreichen dürften, eine Ahnung zu geben, welch eine Christologie sich ihm hätte bilden müssen, wenn er nicht durch die Zweiheit der Naturen wäre gehemmt gewesen, oder vielmehr zu zeigen, daß ihm der Begriff zweier Naturen die wesentliche Verwandtschaft beider nicht ausschließt. So sagt er in der Auslegung des Evangeliums am h. Christfest,* wo er von der Menschwerdung Gottes spricht: In dieser Geburt habe Gott einmal die Natur und ihre Werke zu Ehren gesetzt. — „Wir sollen Christum lassen seyn ein natürlicher Mensch, aller Maaßen, wie wir, und ihn nicht sondern an der Natur, ohne wo es die Sünde und Gnade betrifft." Darin liegt, daß er Christi Menschheit nicht doketisch denken will; wohl aber die reine Natur in seiner Geburt dargestellt sieht. So wenig Widersprechendes haben für ihn die Begriffe einer heiligen menschlichen Natur und des Göttlichen, daß er beifügt: wir könnten Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher. Darum, was nicht wider die Gnade ist, soll man seiner und seiner Mutter Natur gar nichts ablegen. — Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket? Hieraus

* Werke ed. Walch T. XI., S. 171. 176.

folgt unläugbar, daß eine wahre κενωσις gar nicht gegen seinen Glauben liefe, wenn sie nur nicht wider die Gnade streitet, d. h. wenn nur dadurch der specifische Unterschied zwischen der adamitischen Natur und zwischen ihm nicht in pelagianischer Weise aufgehoben wird. Und wie er sonach eine wahre Herablassung Gottes nicht für unvereinbar mit dem göttlichen und menschlichen Wesen halten kann, so auch umgekehrt ist ihm diese Person nicht etwas so Isolirtes, daß nicht durch den Glauben an ihn diese Menschwerdung Gottes sich in uns fortsetzen, und, wie die göttliche Natur des Menschlichen in ihm theilhaftig ward, so auch das Menschliche der göttlichen Natur theilhaftig werden konnte. Diese Seite der Betrachtung lag ihm sogar näher als die erste, und aus den fast unzähligen Stellen, die hiefür könnten angeführt werden, mögen hier nur folgende stehen: Siehe, also nimmt Christus zu sich unsere Geburt von uns, und versenket sie in seiner Geburt, und schenket uns die seine, daß wir darinnen rein und neu werden, als wäre sie unser eigen, daß ein jeglicher Christ mag sich dieser Geburt Christi nicht weniger freuen und rühmen, denn als wäre er auch, gleichwie Christus, leiblich von Maria geboren. Wer das nicht glaubet oder zweifelt, der ist kein Christ (§. 27) und §. 28. 29. Das meinet Esaias c. 9, 6: Ein Kind ist uns geboren und ein Sohn ist uns gegeben. Uns, uns, uns geboren, und uns gegeben. Darum siehe zu, daß du aus dem Evangelio nicht allein nehmest Lust von der Historie an ihr selbst: denn die bestehet nicht lange:* sondern — daß du die Geburt dir zu eigen macheſt, und mit ihm wechselst, daß du deiner Geburt los werdest, und seine überkommest. Welches geschieht so du also glaubest; so sitzest du gewißlich der Jungfrauen Marien im Schooß und bist ihr liebes Kind.

* Ebendas. S. 175. 176. Vgl. den ersten Theil seiner Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Eine ganze Sammlung von solchen Stellen aus Luthers Werken ist zu lesen in der Confessio des Andreas Osiander.

Solche Gedanken stehen nicht einsam bei ihm, sondern sie bilden den Hintergrund seiner ganzen christlichen Denkweise. Wie hätte er auch sonst ein so großer Verehrer der deutschen Theologie seyn können, in welcher die Lehre vom Christus in uns mit ähnlicher Kraft und noch größerer Kühnheit ausgesprochen ist. Es ist der Mühe werth, von ihr ein Mehreres vorzuführen, weil sie als ein Produkt des Geistes anzusehen ist, der die Reformation schuf, und also zur Charakterisirung dieses Geistes dienen kann. Ideen, wie die eines Theils der mittelalterlichen Mystiker * sind überhaupt als die nächste Einleitung und Vorbereitung der protestantischen Zeit zu betrachten; wie auch Luther viel bei ihnen gelernt zu haben bekennt.**

Die deutsche Theologie sagt: *** das Alleredelste und Lustigste, so in allen Kraturen ist, das ist Vernunft und Wille, und diese zwei sind immer bei einander. Zwar ist nichts mehr Gott zuwider als der eigene Wille; denn aus ihm stammt die Sünde: aber wäre der vernünftige Wille nicht, so vermöchte Gott durch Nichts seine Eigenschaften zu vollbringen in wirklicher Weise, das doch seyn soll und gehört zur Vollkommenheit (S. 132). Deutlicher und so, daß zugleich erhellt wie wesentlich zusammengehörig der Verfasser sich die Begriffe Gottes und des Menschen denkt, ist dieß so ausgedrückt: † Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Wille

---

* Aehnliches bei Ruysbroek vgl. Engelhard, Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek. Erlangen 1838. S. 291. bei Eckard, H. Suso, Tauler u. s. f.

** In seiner Vorrede zu der Herausgabe der deutschen Theologie 1520. sagt Luther: „Es ist mir nächst der Biblien und St. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernt haben will, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge sind. Lese dieß Büchlein, wer da wolle, und sage dann, ob die Theologie bei uns neu oder alt sey, denn dieses Büchlein ist nicht neu."

*** c. 48. ed. Detzer 1827. S. 131. ff.

† c. 29.

noch Wissen, oder Offenbaren, weder Dieß noch Das (d. h. nicht das Einzelne) aber Gott als Gott gehöret zu, daß er sich selbst eröffne, bekenne und liebe, und sich selbst ihm selber offenbare in sich selber (S. 73 ff.) und dieß noch Alles in Gott, und noch Alles als ein Wesen, und nicht als ein Wirken, dieweil es ohne Kreatur ist. Und in dieser (innern) Offenbarung wird der Unterschied der Personen. — Aber da Gott als Gott Mensch ist, oder da Gott lebet in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, gehöret Gott etwas zu, das sein eigen ist. Da erst ist Gott förmlich oder wirklich. Was Gott ist, das will er geübet und gewirkt haben — sollte es müßig seyn, was wäre es denn nütze? Das mag aber ohne Kreatur nicht geschehen. Ja, sollte weder Dieß noch Das seyn, oder wäre kein Werk oder Wirkung und dergleichen, was wäre oder sollte auch Gott selber, oder was wäre er? Da erst ist Gott noch etwas Anderes als nur ein Wesen und Ursprung (c. 30), wo dieß Eine, das noch Alles ist, eine Kreatur an sich nimmt und ihrer gewaltig ist: und die Kreatur, die hiezu sich wohl füget, ist der Mensch nach seinem Willen und seiner Vernunft (c. 48. 49). Derselbe Wille, der in Gott wesentlich ist und ohne Wirken, ist im Menschen beweglich, wirkend und wollend. Da mag Gott seines Eigenen sich erkennen (bewußt werden) oder brauchen (S. 76). — Als weiterer Grund dieser Menschwerdung Gottes ist angeführt, * Gott, als er Gott ist, so mag weder Leid oder Betrübniß oder Mißfallen in ihn kommen, und wird doch Gott betrübet um des Menschen Sünde. Und dieweil dieß nicht geschehen mag in Gott ohne Kreatur, so muß es geschehen, da Gott Mensch ist, d. i. in einem vergotteten Menschen. Siehe, da ist die Sünde Gott also leid und verdreußt ihn also sehr, daß Gott allda gerne wollte gemartert werden, auf daß er Eines Menschen Sünde damit vertilgen möchte. Und wo Gott Mensch ist, oder in einem vergotteten Menschen, da wird anders nichts geklagt, denn Sünde, und ist kein

* c. 35. S. 87.

anderes Ding das Leid oder Schmerzen macht. Alles, was da ist oder geschieht ohne Sünde, das will nun Gott haben und seyn. — Daher kam, entstand und war Christi heimliches Leiden, davon niemand sagt oder weiß, denn allein Christus und darum heißt es und ist heimlich. Dieß Leid ist auch eine Eigenschaft Gottes, die er haben will, und ihm wohlgefällt in einem Menschen und ist wohl Gottes Eigenschaft, denn es gehört Menschen nicht zu und er vermag es nicht. Und wo Gott dieß bekommen hat, das ist ihm das Würdigste und Liebste.

Für die Menschwerdung Gottes ist nach dem Angeführten eine so breite Grundlage genommen, daß wir begierig seyn müssen, welche eigenthümliche Stelle Christo bleibt. Dieß sehen wir, wenn wir noch die andere Seite betrachten, die Vergottung des Menschen. * Sie geschieht darin, daß der Mensch nicht mehr Dieß oder Das, nicht mehr sich sucht und liebt, sondern allein das ewige Gut: wie auch Gott nicht sich selbst liebt als sich selber (ausser soweit zu der Persönlichkeit dieß gehört), sondern als das ewige Gut: und gäbe es Ichtes (Etwas) besseres als Gott, so liebte Gott dieses. Das ist nun auch in einem göttlichen oder vergotteten Menschen, denn sonst wäre er nicht vergottet. Und dieß war und ist in Christo in aller Vollkommenheit, er wäre anders nicht Christus (S. 116). Wäre es möglich, ** daß ein Mensch so gar und lauter in dem wahren Gehorsam wäre, als Christi Menschheit war, derselbige Mensch wäre Eins mit Christo und wäre dasselbe aus Gnaden, was Christus war von Natur. Aber man spricht: es möge nicht seyn. — Dem sey nun, wie ihm wolle, so ist dieß gewiß wahr: je näher man dem Bilde Christi ist, desto weniger Sünde: je mehr meine Ichheit in mir abnimmt, je mehr Gottes Ich, d. i. Gott selber in mir zunimmt (S. 38). Und wäre nun ein Mensch lauter und gänzlich in dem Gehorsam, als wir glauben, daß Christus

---

* c. 30. 41.

** c. 14. S. 37.

war, dem wäre aller Menschen Ungehorsam ein jämmerlich bitterlich Leiden. Der Mensch in diesem Gehorsame wäre Eins mit Gott, ja nicht sein Selbst, sondern Gottes Eigen und Gott wäre selber auch da der Mensch. Anderwärts, wo er von solchen spricht, die diese Lehre von der allgemeinen Menschwerdung Gottes mißbrauchen und sagen: „Gott ist bedürfnißlos, freimüßig und ledig über alle Dinge. Er ist unbeweglich und nimmt sich nichts an und ist ohne Gewissen und was er thut ist wohlgethan: siehe also will ich auch seyn wie Christus, der war auch ohne Gewissen," erklärt sich der Verfasser so: der Teufel hat auch kein Gewissen, und ist darum desto besser nicht. Wer ist, der sich unschuldig weiß? Allein Christus und wenig mehr. Siehe, wer nun ohne Gewissen ist, der ist entweder Christus oder der Teufel. Wie stark das Princip der Subjektivität in der deutschen Theologie hervortritt, das erhellt schon aus dem Bisherigen. Christus ist ihr nicht blos der Objektive, in seiner Hoheit Isolirte, sondern wir Alle sind dazu berufen, daß Gott in uns Mensch werde; oder daß wir vergottet werden. Dieß wird auch * so ausgedrückt: wer an Christum glaubet, der glaubet, daß sein Leben das alleredelste und beste Leben sey, und soviel Christi Leben im Menschen ist, soviel ist auch Christus in ihm. Von einer blos historischen Erkenntniß Christi will die deutsche Theologie nichts: so wenig, daß der historische Gottmensch ihr sehr zurücktritt. Er ist ihr, wie wir sehen, nichts anderes, als das Urbild der Menschheit, und erschien, daß er Vorbild für uns würde, und wir auch möchten werden, wie er war. ** Auch das h. Abendmahl hat ihm nur diese Bedeutung, daß das wahre Licht, das wahre Leben, das auch Christi Leben ist, empfangen wird. Je mehr man dasselbe empfahet, je mehr Christus, je weniger desselben, je weniger Christus. (c. 43.) Es verdient dabei erwähnt zu

---

* c. 43. S. 122.

** Vgl. besonders c. 7. 8., wo sich der Verfasser auch auf den Dionysius Ar. beruft.

werden, daß auch die Menschwerdung der zweiten Person in der Gottheit von der deutschen Theologie nicht benützt wird, um die specifische Dignität Christi zu bezeichnen. Jedoch, statt hierin etwa einen Beweis zu finden, daß sie diese nicht anerkennt, wird es richtiger seyn, das Eigenthümliche derselben darin zu sehen, daß sie ihrer ganzen Tendenz gemäß, von dem Christus in uns ausgeht. Dieser ist ihr das Ziel und die Hauptsache; den objektiven Christus wie er im Glauben der Kirche lebt, will sie nicht angreifen, setzt ihn vielmehr voraus, aber sie weist ihm keine bestimmtere Stelle an. Die stärkste Stelle, die seine Eigenthümlichkeit bezeichnet, ist im siebenten Kapitel. Die Seele des Menschen hat zwei geistliche Augen, das rechte ist die Möglichkeit, zu sehen in die Ewigkeit, das linke, zu sehen in die Zeit, die Kreatur, die Unterschiede. Im Menschen nun hindert ein Auge das andere: will das rechte schauen in die Ewigkeit, so muß sich das linke halten als ob es todt sey; soll das linke sein Werk üben nach der Auswendigkeit, so muß das rechte Auge gehindert werden an seiner Beschauung. In der Seele Christi nicht also. Denn im Anbeginn, da sie erschaffen ward, kehrte sie das rechte Auge in die Ewigkeit und in die Gottheit, und stand da in vollkommener Beschauung und Gebrauch göttliches Wesens und göttlicher Vollkommenheit, unbeweglich, und blieb da unbewegt und unverhindert von allen Zufällen, Arbeit und Bewegungen des Leidens, der Marter und Pein, die in dem äussern Menschen je geschah. Mit dem linken Auge sah sie in die Kreaturen und erkannte da und nahm Unterschied in den Kreaturen was das Bessere und Geringere, Edlere und Unedlere wäre, und danach ward der äussere Mensch Christi gerichtet.

Aber gleich im folgenden Kapitel * verschwindet ihm auch dieser Unterschied; denn da schreibt er auch der Seele überhaupt, wenn sie nur sich nicht verbilde, d. h. sich die Kreaturen zu sehr einbilde, die Fähigkeit zu, daß sie thue

* c. 8.

einen Einblick in die Ewigkeit, und dieser Blick ist edler, als alle Kreatur; keine Kreatur kann so belustigen und erfreuen, ja alle Kreaturen mit aller ihrer Gütigkeit, als Ein Augenblick des ewigen Lebens. Und der Vrf. ist der Meinung geneigt, dasselbe gewiß und gänzlich zu sehen, möge einem Menschen so oft widerfahren, als er wolle. (S. 20.)

Obwohl er so immer wieder die Seite der Aehnlichkeit unserer Natur nach ihrer Idee mit der Christi hervorhebt, so will er doch damit nicht den Gegensatz zwischen Natur und Gnade, oder die Vermittlung durch Christus aufheben. Sondern jenen hebt er oft hervor: und diese setzt er voraus. So sehr es also das Ansehen gewinnt, als ob dem Verfasser in der allgemeinen Menschwerdung Gottes die specielle in Christo unterginge: so ist dieß doch dahin zu beschränken, daß ihm diese blos zurücktritt hinter das Neue, was er mitzutheilen hat, die Lehre von Christus in uns. Und dieß ist es auch, wodurch er über Dionysius Areop. und Scotus Erigena steht. Während diesen Gott das Einfache in sich Verschlossene ist, sieht die deutsche Theologie es wohl vereinbar mit dem Begriff Gottes, ja gefordert von ihm, daß Gott seine Wirklichkeit habe im Menschen: wie der Mensch seine Bestimmung erreicht erst in der Vergottung. So ist durch das Princip der Subjektivität das Menschliche mit dem einfachen Wesen Gottes in lebendigere Beziehung gesetzt — und das ist es, worin die Möglichkeit einer Christologie ruht, die ohne Verkürzung des Menschlichen die Einheit Gottes und des Menschen darstellt. Aber auch das darf noch bemerkt werden, daß Luther und zum Theil die Seinigen, ohne den richtigen Ideen der deutschen Theologie zu nahe zu treten, der historischen Person Christi mehr ihr Recht eingeräumt haben.

Wie sehr aber überhaupt die Zeit der Reformation den Drang in sich trug, das Göttliche und Menschliche in inniger Einheit zu erkennen, dafür dient besonders auch zum Beweis die Lehre des Andreas Osiander und Schwenkfeld, zweier Männer, die von den Ideen der Reformation besonders lebendig

ergriffen waren und damit spekulativen Sinn verbanden. Den Mittelpunkt der Lehre des Andr. Osiander* bildet zwar die Lehre von der Rechtfertigung, die er als **essentialis** im Gegensatze gegen eine blos imputirte, als eine **inhabitatio Christi, Verbi**, oder auch überhaupt **Dei, s. Trinitatis** beschreibt.** Aber wie sich in dieser starken Hervorhebung des Christus in uns bereits die Subjektivität kräftig regt, so tritt ihm auch das Göttliche und Menschliche in wesentlichere Verbindung. Und eben deßhalb hat sich auch bei ihm schon die Rückwirkung zum Theil durchgeführt, die jene protestantische Betrachtung der Rechtfertigungslehre auf die Christologie haben muß.

Hier ist nun zuerst sein Satz zu bemerken: **Christus cum ecclesia sua sponsa fuisset una caro facturus, etiamsi nemo peccasset.***** Das Verhältniß Christi zur Menschheit betrachtet er als ein ewiges, wesentliches, nicht erst zufällig mit der Sünde gewordenes. Dieß liegt noch stärker in dem Satze: **nullas prorsus creaturas Deus fuisset creaturus, nisi filius ejus fuisset incarnandus.** Das ganze Universum also ist gut nur durch den Sohn Gottes, und zwar nicht durch ihn an sich, sondern sofern er Mensch werden sollte. Die Idee des Menschgewordenen ist ewig, sie ist es, nach welcher und auf welche hin Alles geschaffen wurde, was geschaffen ist. In ihr vollendet sich das All. Dieser wesentliche Zusammenhang zwischen Christus und

* Vgl. die Confessio Andr. Osiandri de unico Mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Regiomonte 1551. Schlüsselburg Catalog. haeretic. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs III. und meines verehrten Collegen Herrn Dr. Baur's disquisitio in Andr. Osiandri de justific. doctrinam. 1831.

** Vgl. Confess. S. 25. 30. Er möchte das Christenthum statt auf ein vor mehr als 1500 Jahren geschehenes Werk, was ebendadurch opus operatum ist, auf die Gegenwart des göttlichen Lebens in Christo bauen.

*** Vgl. Epistola Andr. Osiandri, in qua confutantur u. s. w. 1549. S. 4. 5., wobei er nähere Kenntniß der Scholastiker zeigt, die in diesem Punkte ähnlich denken.

dem ganzen Geschlecht liegt noch besonders in seiner Lehre vom göttlichen Ebenbild des Menschen. Das Urbild dieses Ebenbildes, zu welchem der Mensch geschaffen wurde, ist nicht Gott überhaupt, oder der Sohn Gottes an sich, sondern **Dei filius** als zu inkarnirender, ist **ipse Dominus noster Jesus Christus, verus Deus et verus homo.** Dieß Urbild, wie es entworfen war von Anbeginn, ist aber nicht blos die Idee, wornach und wozu der Mensch geschaffen wurde, sondern seine ewige Energie, und wie die Inkarnation wesentlich zu seinem Begriffe gehöre, sucht Osiander besonders dadurch auszudrücken, daß er sagt: das *simulacrum* der Idee der **Incarnatio Verbi** sey schon den Patriarchen erschienen, genau nach allen Dimensionen das Bild seiner künftigen Gestalt.

Da nun aber Osiander überall nur die *divina natura* des Gottmenschen unsere essentielle Gerechtigkeit seyn lassen will, da er (Conf. S. 8.) sagt, was Christus als Mensch that, ist vor mehr als 1500 Jahren geschehen; folglich kann das nicht unsere **Justificatio** bilden: denn der **justificandus** muß glauben; um zu glauben muß er ins Daseyn schon getreten seyn: folglich kann Christus nicht nach seiner menschlichen Natur unsere **Justificatio** bilden, vielmehr nur nach seiner göttlichen; so muß sich fragen, welche Bedeutung bleibt ihm für die Menschwerdung des Worts, wie kann er sie als eine so absolut nothwendige und wesentliche fordern, wenn doch alle Bedeutung der **divina natura** für sich zuzufallen scheint? Auch auf dieses läßt er sich ein:

Der eine Grund der **incarnatio** liegt ihm in der Nothwendigkeit der Genugthuung für unsere Sünden, der Erwerbung unserer **redemtio** durch Gehorsam, Leiden und Sterben. Dieses konnte geschehen Ein für allemal für Alle, und nachdem es geschah, wirkt es auch als vergangene Geschichte, doch unser aller Loskaufung.** Aber so scheint die Mensch-

* Vgl. Confess. p. 6. 7.

** Ut si servus emptitius e Turcica regione pecunia redimatur, non ipse solum a servitute liberatur, verum

werdung doch wieder an die Sünde gebunden. Deßwegen muß er auch wieder einen wesentlichen Zusammenhang suchen zwischen der **divina natura**, in der ihm allein unsere **justitia essentialis** liegt und zwischen Christi Menschheit.

Er sagt nun: der Rathschluß, uns nicht blos loszukaufen, sondern uns auch lebendig und wirklich gerecht zu machen, ist ewig. Ja dieser Rathschluß ist nicht blos ein leeres Wort, was Gott in sich hineinspricht, sondern ist das innere Wort in Gott und ist Gott selbst und ganz derselbe Gott, der Mensch ward (S. 16. 17.). Denn nichts ist in Gott, was nicht Gott selbst wäre (S. 19.). Aber dieß ewige Wort (S. 24.) **non venit omnino nude, sicut in sua natura divina absolute est: ita enim non possemus ipsum apprehendere, sed sicut est caro factum, et est Dominus salvator, et unicus mediator noster Jesus Christus.** Also dieses ewige Wort muß uns von aussen, dieser ewige Rathschluß muß uns zeitlich nahen. Darum ward Christus Mensch. Und dieß sein zeitliches Kommen zu uns von aussen setzt sich fort durch die Predigt des Worts. In dem äusserlichen Wort kommt nicht blos ein leerer Schall, sondern das **Verbum externum**, wenn es aus solchen kam, in denen Christus wohnt, ist nur die Erscheinung dieses **Verbum internum**, bringt dieses mit sich und zündet in den Empfänglichen die Leuchte gleichfalls an (S. 16.). Freilich der im äussern Wort involvirte Christus ist als inneres Wort nur erkennbar für geistige Augen; fassen, glauben wir dieß Innere, dann bleibt das Wort, was wahrer Gott und Mensch ist, in uns (S. 17.). Aber daß wir das ewige Wort fassen können in dem äussern Wort, das verdanken wir eben seiner menschlichen Natur, die ein Tempel ist der ganzen göttlichen Fülle (S. 25.). Wir sind Glieder Christi nach seiner Menschheit; daher wir durch seine menschliche Natur das Licht und Leben des Wortes

---

etiam omnes ejus posteri adhuc ex eo procreandi, qui alioqui — omnes nascerentur servi. Verum nemo potest justus et bonus fieri, antequam nascatur.

empfahen, wodurch es alle Glieder seines mystischen Leibes, der Kirche, erleuchtet (S. 32.). Christi menschliche Natur für sich wäre leer (S. 35), aber sie ist, wie das äussere Wort uns das Vehikel, durch welches die justitia in uns kommen, uns zugerechnet und geschenkt wird, daß sie in uns Früchte trage (S. 144.). Das heil. Abendmahl beweist, daß wir, seiner menschlichen Natur geeinigt, auch seiner göttlichen sollen theilhaftig werden (S. 88.). **Et hic facile perspicere possumus, quomodo tota humana natura Christi in hoc prosit, ut Divinitas, cum qua una persona facta est, in nos quoque deveniat, sicut tota vitis ad hoc servit, ut palmites in vite cum ea unius naturae sint et fructum ferant. Nam in vite quoque duae naturae sunt, una est natura ligni, quam retinet, etiam si exarescat. — Altera est plane occulta, fructifera et vinifera natura.** Wie nun die Reben **non possent viniferam consequi naturam, nisi lignum de ligno vitis essent, ita nec nos possemus divinam naturam Christi assequi, nisi per fidem et baptismum ipsi ita incorporati caro sanguis et os, ex carne, sanguine et ossibus illius facti essemus.** Aber auch umgekehrt, **humana natura Christi, si sine Deo esset,** wäre sie eine **vitis exarescens, nihilque nobis prodesset.**

Obgleich Osiander nicht, wie die deutsche Theologie im ewigen Wesen Gottes selbst einen Grund findet, warum er Mensch wird, vielmehr nur von dem anthropologischen Standpunkt aus auf die Idee der Menschwerdung als einer schlechthin nothwendigen kommt — so ist doch auch bei ihm stark genug der Gegensatz zwischen der göttlichen und menschlichen Natur durchbrochen; so kündigt sich doch auch bei ihm schon eine höhere Form der Christologie an, die aus dem protestantischen Boden sich nun erheben soll. Bleibt er auch bei der Lehre von zwei Naturen stehen, so geht ihm doch die Eine über in die andere; der Mensch ist nach ihm bestimmt durch den Christus in ihm der göttlichen Natur theilhaftig zu werden; und das inkarnirte Wort findet in seiner Menschheit

erſt das Organ, wodurch es erſcheinen, für die Menſchen wirklich ſeyn kann.

Eben ſo merkwürdig als Oſiander, ja in allen ſeinen tiefern Ideen mit ihm Eins und ſo mit ihm nahe verwandt, iſt C. Schwenkfeld, der deßhalb eine nähere Darſtellung verdient. Er unterſcheidet ſich von ihm durch das Gewicht, das er auch auf den Leib Chriſti legt, während Oſiander, wie er vorherrſchend die **divina natura** Chriſti beachtet, ſo auch unſere Einheit mit ihm blos eine geiſtige ſeyn läßt, wobei Chriſti irdiſche Erſcheinung, ſein Leib nur ſeines Todes wegen eine Bedeutung behält. Denn alles Uebrige, was Oſiander der **humana natura** zuſchreibt, iſt blos, ein Vehikel zu ſeyn für die **divina**, damit dieſe kann gefaßt werden; dazu aber gehört nur Perſönlichkeit, nicht der irdiſche Leib. Was aber den Tod betrifft, ſo weiß er dieſem eine allgemeine und durch alle Jahrhunderte durchgehende Bedeutung nur durch jene äuſſerliche Anſicht zu geben, nach der er wahrhaft **opus operatum** iſt, und wornach Jeder ſchon bei ſeiner Geburt erlöst iſt, weil Chriſtus die Summe zu ſeiner Loskaufung ſchon bezahlt hat. So fällt ihm das Werk Chriſti entzwei; — was von der hiſtoriſchen Erſcheinung Chriſti abgeleitet iſt, die **redemtio**, iſt losgeriſſen von der **justitia**; und dieſe, indem ſie allein der göttlichen Natur zugeſchrieben iſt, droht uns den hiſtoriſchen Chriſtus über dem Chriſtus in uns verlieren zu laſſen. Anders Luther, der in der gottmenſchlichen Perſon, nicht blos in der **divina natura** unſere **justitia** ſah; aber indem er dieſe Perſon als ſtellvertretende dachte, auch ſein Leiden nicht wie Oſiander von ſeinem gottmenſchlichen Leben zu trennen brauchte. Anders aber auch Schwenkfeld. *

---

* Er kommt faſt in allen ſeinen Schriften auf die Chriſtologie zu reden, wie ſie ihm denn den Mittelpunkt ſeines Syſtems bildet. Vornehmlich aber gehören hieher folgende Schriften: Vom Fleiſche Chriſti; daß der Menſch Jeſus Chriſtus vom erſten Blick ſeines Empfencknis ahn der wahre, natürliche Sohn Gottes ſey. 1584. — Quaestiones vom Erkantnus Jeſu Chriſti und

Er stimmt mit Osiander in der Lehre vom innern Worte, und der wahren Gerechtigkeit, die Christus sey, überein.* Wir brauchen, um selig zu werden, nicht blos eine imputirte Gerechtigkeit, die auſſer uns bleibt, sondern **veram, essentialem dei justitiam.** Auch darin sey Osiander recht und christlich, daß Christus in uns wohnend, solche wesentliche Gerechtigkeit sey.** Aber er unterscheidet sich von ihm dadurch, daß er den Gottmenschen nicht theilen, ihn nicht blos nach seiner göttlichen Natur, sondern nach seiner ganzen gottmenschlichen Person will unsere Gerechtigkeit seyn lassen.*** Christi **operationes**, sagt er, (Vom Worte Gottes. **fol. 126. b.**) Amt und Wirkung müssen im Handel unserer Gerechtmachung ungetheilt bleiben. — Osiander läßt uns speisen nur durch Christi Gottheit, die im Menschen wohnet, nicht durch seine Menschheit. Aber zu dieser Theilung Christi habe ihn die verführerische Schullehre von der **communicatio idiomatum** gebracht. Gegen diese spricht er sich stark aus — wiewohl mit Unrecht; denn vielmehr hätte er seinen Tadel gegen die Zweiheit der Naturen richten müssen, die er festhält, aber zum großen Schaden für die Darstellung seiner Ideen. Dieß führt uns auf seine eigenthümlichen Ansichten vom „Fleische Christi." Er wirft dem Osiander vor, daß er zwar lehre, im Glauben und im Abendmahl wohne Christus auch nach Fleisch und Blut in uns: aber da nur seine göttliche Natur rechtfertige, so bleibe seine Menschheit müßig. Er sage zwar, unsere Gerechtigkeit könne nicht seyn, was Christus vor 1500

---

seiner Glorien. 1561. — Von der Speyse des ewigen Lebens. 1547. — Vom Worte Gottes, daß kein ander Wort Gottes sey, eigentlich zu reden, denn der Sohn Gottes, Jesus Christus. — Vom Unterschied des Worts Gottes und der heiligen Schrift. U. a. m.

* vgl. Vom Worte Gottes. fol. 124. ff. Flacius nennt ihn auch einen Osiandristen; und viele Freunde Schwenkfelds befragten ihn über sein Verhältniß zu Osiander; so sehr drängte ihre Verwandtschaft sich auf.

** l. c. fol. 124. a.

*** fol. 124. b. — 130. a.

Jahren für uns gethan. Aber er bedenke hier die Natur des Glaubens nicht, der mache Alles gegenwärtig, das Künftige und das Vergangene.* Dagegen sucht er der ganzen Menschheit Christi, auch nach seinem Leibe, eine allgemeinere Bedeutung zu geben, und sonach die historische Erscheinung Christi höher zu stellen. Es kann dieß befremdend lauten, weil ja der gewöhnliche Vorwurf gegen Schwenkfeld der des Eutychianismus, also der Verkürzung der menschlichen Natur ist. Allein dieß wird von selbst aus dem Folgenden sich zurecht stellen.

Er verwahrt sich unaufhörlich dagegen als gegen den ungerechtesten Vorwurf, daß er Christi Menschheit aufhebe. Christus bleibe ewig in zwei Naturen, in „nie ausgetilgter Menschheit.“** Nur ist er der Ueberzeugung, man müsse auch Christi menschliche Natur in ihrem verklärten Zustande göttlich nennen. Seine Gründe sind vornämlich folgende: Christus dürfte nicht ohne Abgötterei auch nach seiner menschlichen Natur angebetet, noch dürfte an ihn geglaubt werden, wenn nicht auch seine Menschheit göttlich wäre; er könnte nicht ganz, d. h. nach beiden Naturen im Herzen des Gläubigen wohnen, denn nur Gott und was seiner Substanz ist, kann das. So auch könnte er im heil. Abendmahl nicht ganz, sondern nur zertheilt zu uns kommen, wenn er nach seiner Menschheit blos Kreatur wäre. Eine Kreatur könne die Seele nicht speisen.*** Er will nicht um Worte streiten, aber ob das eine Kreatur heißen könne, was nach Inhalt unseres christlichen Glaubens aus dem heil. Geist empfangen ist? Was eine Kreatur heißen könne, das sey aus dem Nichts erschaffen; aber der Leib Christi sey aus dem heil. Geist.† Darum ist Christus Jesus nach der ganzen Person, nach

---

* l. c. fol. 129.

** l. c. fol. 132. a. Beschluß unds Valete (zweites Blatt) und sonst oft.

*** Quaestiones fol. 3. ff.

† Ebendas. fol. 8. b.

beiden Naturen, nicht blos nach der göttlichen, der natürliche Sohn Gottes.* Er nimmt nach der ganzen Person, d. i. nach beiden Naturen, die zweite Stelle in der heil. Dreieinigkeit ein: soll er also nicht zertheilt werden, so muß er auch nach seiner Menschheit Gott seyn. Die Communic. idiomatum genügt ihm nicht; er will eine Einheit der Substanz, ohne doch die wahre Menschheit aufzugeben.

Er erklärt sich hierüber näher so:** das Fleisch Christi ist nicht kreatürlich, denn es ist aus Gott; und zwar nicht nur so, wie Gott der Schöpfer alles Leiblichen ist, sondern in höherer Weise; denn andere Menschen schafft Gott ausserhalb seiner, aber nicht so bei Christus (Vom Fleische Christi. S. 144.). Gott hat auch seine Natur und Natürlichkeit, nicht allein die Kreaturen, und demgemäß ist er von Gott natürlich und selbstständig auch nach seinem Fleische geboren; was Maria empfangen hat, ist der Natur und des Wesens des himmlischen Vaters mit Vereinigung des Wortes Gottes im heil. Geiste. Darum ist er auch nach seiner Menschheit der natürliche Sohn Gottes; aus des Vaters Natur und Substanz, nicht blos adoptive oder nuncupative, sondern substantiell Gott. Darum hat auch das Fleisch Christi eine neue Weise,*** der Mensch und das Fleisch, deß Natur in Adam ist verdorben, ist in Christo so vollkommen, nimmt so den höchsten Grad ein, daß es nicht allein neu, sondern auch über alle Neugeburt und neue Kreatur den Vortritt behält. Gott hat dem Menschen Christo† nicht allein sein Wort zugefügt und das Fleisch damit vereinigt: sondern er

---

* Vgl. ebendas. fol. VII. b. besonders aber: Vom Fleische Christi S. 140 ff. In den quaest. fol. VII. macht er darauf aufmerksam, daß man aus dem einigen Christus zwei Personen machen müsse, wenn man auch der menschlichen Natur eine Substanz zuschreibe (vgl. fol. III. b.), die nicht zugleich die göttliche sey.

** Vom Fleische Christi S. 140. ff.

*** S. 100.

† S. 146.

hat ihm auch seine Natur, Wesen und Selbstständigkeit, göttliche Schätze und Reichthümer bald von Anfang herrlich mitgetheilt. Nicht nur von wegen der **unio personalis** ist der Mensch Christus voll Gnade und Wahrheit gewesen, sondern Leib und Seele sind an ihnen selbst, aus der Geburt von Gott seinem Vater, herrlich gezieret.* Und dieser Mensch ist nimmer

---

* Sehr verwandt mit diesen Sätzen ist Jmm. Swedenborg's Lehre von Christus. Vgl. besonders: Die Lehre des neuen Jerusalems vom Herrn, übersetzt von Dr. J. E. J. Tafel. Tübingen 1823. Band 1. S. 49—128. Auch nach Swedenb. Nro. 19. 21. ist zu premiren, daß Jesus vom heiligen Geist empfangen ist von Jehovah, (vgl. besonders S. 127.) wie er es ausdrückt, und von Maria geboren. Aus dem erstern leitet er ab, daß das Göttliche Jesu Seele war. Da aber seine Seele das Göttliche des Vaters selbst war, so wurde auch sein Körper d. i. sein Menschliches, göttlich. (Für Schwenkfeld ist das Menschliche eben vornämlich der Körper.) Denn wenn es das Eine ist, wird es auch das Andere seyn. Das Menschliche an ihm aber wurde göttlich gemacht allmälig, durch Leiden und Versuchungen; wobei die Vergöttlichung ausging aus dem Göttlichen in ihm, aber den Verlauf hatte, daß nicht etwa das aus Maria Angenommene wäre verherrlicht worden, sondern dieß wird nach und nach ausgezogen, S. 78. §. 35., es ist materiell, und nicht der Verwandlung in das göttliche Wesen fähig. Dagegen hat Er das Menschliche vom Vater, das an sich seinem Göttlichen ähnlich und so substantiell (selbstständig) ist, angezogen. So stieg denn der Herr mit dem zu Einer Person (wie Seele und Leib) vereinigten Menschlichen und Göttlichen in den Himmel zur Rechten Gottes, woraus folgt, daß seine menschliche Substanz oder Wesen (essentia) sey wie seine göttliche. S. 84. Ja schon auf Erden hat jenes Ausziehen des Leibs von Maria angefangen und das Anziehen des himmlischen göttlichen Leibs. S. 80 ff. Daher fortan Maria nicht mehr seine Mutter war. Alles dieß ganz conform mit Schwenkfeld. Auch die Unklarheit theilt er in Beziehung auf das Verhältniß zwischen dem Leib aus Maria und dem göttlichen Leib, ob nämlich Christus zwei Körper hatte zugleich, oder bloß successiv, und wenn Letzteres, wie die Wahrheit der Menschwerdung bleibe, wenn alles von Maria Angenommene abgestreift wird? Eigenthümlich aber ist Swedenborg die Neigung, nicht blos dem

ohne die Natur Gottes, nur daß sie sich nicht alle Zeit beweiset in ihm, sondern diese göttliche Substanz seiner Menschheit wächst und nimmt zu, bis auch der Leib durch die Natur Gottes (die sein Wesen ist) ganz glorificiret, ja in die ganze Besitzung und Gleichheit der Natur Gottes, in die vollkommene Einigkeit des göttlichen Wesens kommen ist. Aber obwohl er Christus auch nach seiner Menschheit den natürlichen Sohn Gottes seyn läßt: so sollen doch die Zweiheit seiner Naturen und die Mutterrechte Maria's an ihn bewahrt bleiben.* Dieß ist nun freilich eine dunkle Parthie. Sein Leib ist genommen aus dem begnadigten Fleische der Maria,** und dennoch hat sein Leib zugleich die Natur des himmlischen Vaters, ist ein neu, himmlisch Fleisch. Wie soll beides zusammengedacht werden? Man soll unterscheiden an dem Fleische Christi, was von Maria ist, das Sterbliche, von dem himmlischen ewigen, was aus Gottes Natur ist. — Gottes Wesen und Natur nimmt weder zu noch ab, sie ist allweg gleich und einig,*** aber der Mensch wächst drinnen. Diese göttliche Natur am Fleische Christi ist nicht von Anfang an erschienen, hervorgetreten; sondern in niedriger Gestalt erschien es zuerst, nämlich in der Gestalt des aus Maria angenommenen Fleisches. Aber es ergoß sich immer mehr die ewige, göttliche Natur in sein Fleisch, so daß alles Sterbliche und Alles das, wodurch er Davids Sohn ist, verschlungen ist

---

Gottmenschen die zweite Stelle in der Trinität einzuräumen nach seiner Erhöhung, sondern vielmehr in dem Gottmenschen, „dem Herrn" auch den Vater und den heiligen Geist zu befassen S. 63. ff. 86. ff. 101. ff., ja Gott von Anfang an Mensch seyn zu lassen im Ersten, wenn auch noch nicht im Letztern, d. h. in der Welt, S. 85.

* l. c. 151 ff. Das muß nicht so verstanden werden, als ob Jesus Christus drumb nur Einer oder Einerlei Natur, daß er nur sollt der Natur Gottes (wie man sagt, daß es Eutyches hab gehalten) und nicht auch der Natur seiner Mutter, noch ihr natürlicher Sohn seyn. Das wöllen wir nicht.

** S. 159.

*** S. 163.

und abgeleget. Es ist an ihm Alles göttlich und neu worden.* Man könnte dieß so zu vereinigen suchen, daß man sagte, er lehre einen doppelten Leib Christi, einen himmlischen aus des Vaters Natur; und einen irdischen, aus der Mutter Maria. Aber dieß würde schwerlich seine Meinung treffen, denn er erklärt sich sehr stark gegen die neuen Valentinianer seiner Zeit,** und es erhellt aus ihrer Widerlegung, daß er nur Ein Fleisch Christi will; das sterbliche Fleisch der Maria angenommen von ihm. Aber dieß sterbliche Fleisch ist ihm nicht das Wesen, sondern nur die zeitliche Gestalt des Fleisches Christi im Stande seiner Erniedrigung. Jedoch vermag er nicht dieß zur klaren Darstellung zu bringen. Am ehesten werden wir seinen Sinn treffen, wenn wir annehmen, es sey nach ihm das Fleisch Christi, obwohl einerseits aus der göttlichen Natur, andrerseits aus dem Fleische der Maria, doch dadurch nur Eines, daß dasselbe sich nach zwei Seiten, nämlich als Göttliches und als Menschliches betrachten läßt. Um dieß anschaulicher zu machen, erinnert er daran, daß wegen der **Exinanitio** das Fleisch nicht alsbald nach seiner göttlichen Art habe erscheinen können; so daß also es zu seiner Bestimmung gehörte, zuerst in der Niedrigkeit zu erscheinen, als Fleisch der Maria; versichert jedoch, daß das Fleisch aus göttlicher Substanz sein Wesen auch so nicht aufgegeben; zweitens aber gibt er sich Mühe, das aus Maria angenommene Fleisch als ein edleres darzustellen, und dadurch dem Begriffe göttlicher Essenz näher zu rücken. Er weist auf den edeln Stammbaum der Maria, in welchem stets der Glaube einheimisch war, der die Wiedergeburt aus göttlichem Samen wirkt.*** Wichtiger aber, als dieses, ist, was er überhaupt

* S. 176.

** Hofmännische genannt z. B. S. 85 ff. Diese wandten gegen eine wirkliche Annahme des Fleisches der Maria ein, alles Fleisch sey eitel, kein nütze, von Adam her vermaledeyet und verrücket: vielmehr aber sey Er des verderbten Fleisches Wiederbringer.

*** Schwenkfeld glaubt, daß alle frommen Väter Christus als den zu Inkarnirenden im Glauben gesehen haben, der ebensosehr

über das Verhältniß der Schöpfung zur Erlösung sagt.* Dem Menschen ist von Gott allein vorbehalten, daß er seines göttlichen Wesens, Natur, Lebens, Geistes und Herrlichkeit theilhaftig sollte werden. Nicht als ob dieß geschehen könnte ohne Christus; nicht als ob der Mensch, so herrlich er geschaffen ward, nicht noch herrlicher sollte werden, und höher durch den andern Adam; vielmehr wurde zuerst Gottes Bild in ihm blos aufzurichten begonnen, er war noch nicht Gottes Bild; er sollte erst vollkommen werden durch die Wiedergeburt, durch Christus nach Seel und Leib in ein himmlisches Wesen versetzt seyn. Aber doch ward schon der erste Mensch als ein fleischlicher Jünger dem geistlichen Meister fürgeschaffen, und auf Christum zubereitet, der den Menschen vollenden sollte aus ihm selbst in Gott, und ihn aus dem Fleisch in den Geist, aus der Erden in den Himmel führen. Ist nun dieß die Bestimmung des Menschen überhaupt oder die Idee, unter der er geschaffen ward; ist es in der Theologie kein Widerspruch (Vom Fleische Christi S. 62. 63.) wenn man sagt: Dieser ist ein Mensch, oder Fleisch und doch ein neues, himmlisches, ja göttliches Wesen, (vgl. S. 149.) so sind das Göttliche und Menschliche einander näher gerückt, so daß derselbe kann nach der einen Seite ein natürlicher Sohn der Maria, nach der andern Gottes, beides nach seiner Menschheit heißen.

Aber dieß nicht in der Art, daß das Fleisch aus der Maria unmittelbar und an ihm selbst schon göttlichen Wesens dürfte genannt werden. Er unterscheidet streng den Stand des natürlichen Menschen von dem des Wiedergebornen. Da

---

die Zukunft als die Vergangenheit zur Gegenwart macht. Und da er die Wiedergeburt vornehmlich auch als eine Verklärung des Leibes, wenn auch nur im Keime ansieht, so erhellt, warum er es nicht für gleichgültig ansah, welchen irdischen Leib das Wort annehme; der aus der reinen Jungfrau genommene ist dem Leibe aus göttlicher Natur verwandter, weil ja Maria durch die anticipirende Kraft des Glaubens durch diesen göttlichen Leib Christi selbst gereinigt ist.

* S. 1—8. Von d. Speise d. ew. Lebens fol. 1. ff.

Christus den ersten Menschen, so edel er schon ist, doch erst vollenden soll, so kann nicht einmal eine ganze zutreffende Vergleichung beider, Fleisches und Bluts halber seyn vor Adams Fall und Uebertretung. Adam war aus dem Staub der Erden geschaffen, Christus ist aus dem heil. Geist empfangen.* Aber dieser Leib aus Staub ist geschaffen zum Bilde dessen, der inkarnirt werden sollte; und er soll ähnlich werden dem verklärten Leibe Christi. Obgleich daher Christi Leib ein neuer ist, ein himmlischer, so ist er doch nicht von dem adamitischen so sehr verschieden, daß nicht, wie dieser zu ihm erhoben, in ihm vollendet werden soll, so jener zuerst in der Knechtsgestalt von diesem hätte erscheinen können.** Er erschien aber in dieser sterblichen Gestalt, weil er durch sein Leiden uns erlösen sollte. Da Gott in seiner göttlichen Weisheit erkannt hat, daß der erste Mensch abfallen würde, hat er in seinem ewigen Rathschluß ein ander heilig Fleisch fürbesehen, durch welches dem Menschen nicht blos geholfen, durch welches er vielmehr über Adam erhöht werden und das Ende aus Gnaden erlangen sollte, zu dem er anfänglich geschaffen war. Er wollte dem Menschen durch einen Menschen, dem irdischen durch den himmlischen helfen, daß er Fleisch durch Fleisch errettete.*** Darum denn das Fleisch Christi, weil es von Ewigkeit zu solchem hohen Werke Gottes fürbesehen und verordnet, viel einen andern Ursprung, Ankunft und Herrlichkeit weder alles Adamitische, kreatürliche Fleisch billig haben sollte. Diese Fürsehung des Fleisches Christi will er aber nicht so gedacht wissen, als ob Christus von Ewigkeit schon gewesen wäre, was er erst in der Fülle der Zeit werden sollte.† Sondern Alles, was geschehen sollte,

* Von der Speise des ewigen Lebens fol. 4. b.

** zumal in dem begnadeten Fleische der Maria.

*** Vom Fleische Christi. S. 2. ff. S. 8.

† S. 13. 22. Er sieht wohl, daß eine ewige Menschheit die Bedeutung seiner historischen Erscheinung in Schatten stelle, und den Blick doketisch von der Menschheit Christi auf das Wort allein lenke. S. 13.

ist zwar dem Glauben der Väter stets gegenwärtig und so rückwirkend gewesen: aber das mußte auch nach der Wahrheit Gottes in der Zeit für uns vollbracht werden, worauf sich der Glaube der Väter gerichtet hat.*

Das Dunkle oder Widersprechende, was seine Theorie hat, liegt darin, daß er das Gleiche als göttlich und als menschlich betrachten und doch nicht dazu fortschreiten will, es anfangs blos **potentia** göttlich zu nennen, und erst nachdem dieß göttliche Wesen oder Ansich der menschlichen Natur sich vollständig entwickelt hat, dasselbe als aktuell göttlich anzusehen. Daß er dieses meint, ist klar genug; aber indem er den Leib, sofern er aus der göttlichen Natur ist, unveränderlich, wie diese, glaubt lassen zu müssen, während er doch nach der menschlichen Seite sich entwickelt, leidet u. s. f., so will ihm der Leib, an dessen Einheit er festhält, immer in zwei auseinander gehen, und alle Mühe, die er sich gibt, beide denn doch wieder nach ihrer Einheit und so darzustellen, daß die hohen Prädikate und die niedrigen wohl zusammengehen, und der himmlische Leib Christi auch zugleich sterbliches Fleisch seyn könne im Stande der Erniedrigung, will nicht helfen. Aber deßhalb darf in seiner ringenden Darstellung nicht verkannt werden das wirklich spekulative Element, was sich in dem Versuche zeigt, die Geschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen zu überwinden. Die **communic. idd.** genügt ihm nicht; er will eine wesentliche, substantielle Einheit; und zwar sucht er diese auf doppelte Weise zu gewinnen; nach der einen dadurch, daß er aus der göttlichen Natur den Menschen Christus werden läßt, ohne daß dieser aufhören soll wirklich Sohn der Maria zu seyn; nach der zweiten dadurch, daß auch seine Menschheit göttlich werde. So hat ihm also vor Augen gestanden, daß die beiden Naturen nicht unübersteiglich für einander sind,** daß die eine zur andern werden, oder aus dem Wesen einer jeden von ihnen auch die andere sich entwickeln könne. Ja, — wenn wir seine

* S. 22. f.

** Vgl. die obige Stelle „V. Fleisch Chr. 62. 63."

Lehre vom ersten und zweiten Adam erwägen — er hat gesehen, daß die Vollendung der menschlichen Natur erst in der göttlichen, und daß es wie dem Begriffe der menschlichen, so auch dem der göttlichen nicht zuwider sey, daß die ewig mit dem Sohn Gottes vereinigte Menschheit in der Trinität mit dem Sohne die zweite Stelle einnehme oder daß die Menschheit in Christo zur Rechten der göttlichen Allmacht sitze. — Dieses hat ihm vorgeschwebt: aber es fehlt die dialektische Vermittelung; und da er die alten Begriffe vom Wesen des Göttlichen und Menschlichen nicht gegen richtigere vertauscht hat, so muß ihm das Bestreben, mit so ungünstigen Prämissen die Einheit beider zu gewinnen, zur Vermischung oder doch zur Verkürzung des Einen ausschlagen. Das Verkürzte ist bei ihm das Menschliche. Das Gesagte erklärt, wie er sich bewußt seyn konnte, von dem Eutychianismus mit seiner Meinung ferne zu stehen, ohne doch seine Gegner davon überzeugen zu können. Daß das Aufgeben der Zweiheit der Naturen seine Theorie mehr in Einklang bringen könnte, das mag er wohl gefühlt haben, aber er sah keinen Weg, dieß zu thun, ohne daß dieß so viel wäre, als das Eine oder das Andere zu läugnen und zum Opfer zu bringen. Sein Bemühen, das Göttliche und Menschliche in einander zu erkennen, gedeiht nicht zu dem Resultate, daß er über einen Begriff von ihnen hinausgekommen wäre, wornach sie einander ausschließen.

Mich. Servede,* können wir sagen, hat die Ideen Schwenckfeld's harmonischer durchgeführt: aber nicht ohne sie wesentlich zu alteriren. Merkwürdig ist bei ihm, daß er die Zweiheit der Naturen als das Dogma des Antichrists bestreitet, aber freilich auf eine bedenkliche Weise und so, daß darüber die göttliche Seite verkürzt wurde. Von einer pantheistischen Grundlage ausgehend,** konnte er sagen, Christi

* Vgl. Christianismi rest. MDLIII. Schlüsselb. Catal. haer. I., XI. Arnold, Kirchen- u. Ketzerhist. Th. II., B. XVI., C. 33.

** Ex dei substantia, sagt er, esse omnes creaturas, omnia esse Deorum plena. Jedoch (de Trin. L. IV., S. 162.) setzt er varios divinitatis modos et subordinationes.

Fleisch sei Gott consubstantiell, aber dasselbe konnte er von Allem sagen, und während der ähnliche Satz Schwenkfelds die Bedeutung hatte, in Christo ein höheres, neues Wesen anzukündigen, durch welches die Uebrigen erst sollten erhoben werden: so verwischt sich bei Servede der specifische Unterschied zwischen Christus und uns, zwischen Natur und Gnade weit mehr, in ebjonitischer oder doch arianischer Weise. Zwar ist ihm Christus der Sohn Gottes und kein Anderer darf so heißen,* sein Fleisch ist nicht einfach aus Abrahams Saamen, sondern aus den Elementen gebildet und aus Gottes Angesicht (wahrscheinlich aus dem Urbild seiner Menschheit) seine Seele aber besteht aus der ganzen Weltseele und aus einer menschlichen Seele. Seine Geburt ist übernatürlich, und durch das Wort geworden, dessen Substanz mit der seines Leibes Eine Substanz ist, ja das als ein himmlischer Thau die Maria überschattete, ihrem Saamen und Blut sich beimischte und so einen Menschen bildete, der Gott war.** Nach der Auferstehung läßt er Christi Fleisch aufhören und in Gott verwandelt, überhaupt aber Christus zur höchsten Macht erhoben werden.***

Aber so freigebig er damit ist, Christus einen Gott† nennen zu lassen, so sehr protestirt er dagegen, Gott einen Menschen zu nennen. Die Ursache ist, daß er das Göttliche in Christus nicht als persönlich, sondern blos als Kraft denkt, an der er Christus besondern Antheil nehmen lassen kann, so daß ihm die Gottessohnschaft vorbehalten bleibt. Aber er ist nicht Gott gleich, nicht Gott über alles, sondern er kann nur in subordinatianischer Weise Gott heißen, weil er vom Vater geheiligt ist und dieß Recht von ihm erhalten hat. Dieß hängt zusammen mit seinem Antitrinitarismus. Nicht eine Hypostase ist Mensch geworden in Christus, sondern vielmehr

* vgl. besonders sein Bekenntniß, was in extenso bei Arnold l. c. zu lesen ist. de Trin. L. IV. S. 149.

** de Trin. I., 9. Verbum Dei instar nubis obumbravit virgini. Egit in ea, ut ros geniturae, instar imbris terram germinare facientis. S. 13. — est ipse naturalis filius, ex vera Dei substantia genitus. L. V., 164 ff.

*** L. V., 195. † de Trin. I., S. 14.

erst die Menschheit, die menschliche Seele reicht der göttlichen Kraft in ihm die Persönlichkeit dar. Daher er sagt: erst im Menschen Christus sey das Wort, was ohne Persönlichkeit war, persönlich geworden. Von den alten Arianern unterscheidet er sich also durch die Läugnung der hypostatischen Präexistenz des höheren Wesens in Christus — er läßt nur den Rathschluß zur Inkarnation ewig und so gefaßt seyn, daß sie auch ohne Sünde einzutreten hatte. Bei der menschlichen Natur Christi bleibt er stehen, die er aber als consubstantiell mit Gott ausspricht. Dieß verdient noch eine nähere Erwägung. Die Göttlichkeit will er Christus nicht absprechen, thut dieß aber so, daß er überhaupt die Substanz Gottes und des Menschen unmittelbar als Eines setzt: wobei also die eigenthümliche Stelle Christi gefährdet ist. Hiezu kommt die Prävalenz des Verbums als der Weltseele vor dem historischen Gottmenschen. **Res creatas et increatas in unam animae et spiritus substantiam coire**, lehrt er; jede Seele hat also Theil an der **res increata**, ist eine Mischung aus dem schon Geschaffenen, der **res creata** und aus dem Ungeschaffenen selbst. „**Anima est ex Deo et est ejus substantia.**“ Dieß zunächst in Form des Keimes; das ist das göttliche Ebenbild, daß der Mensch **in corpore et in anima habet insitam Deitatem.** Für Christus bleibt das Auszeichnende, daß die Menschen nicht rein sind von Anfang an, daß ihre **deitas** erst durch die **regeneratio** frei wird, er dagegen sündlos und von göttlicher Kraft erfüllt zu besonderen Ehren von Gott erhoben ist.* Allein wie dieß an sich dürftig ist, so wird selbst dieses dadurch geschmälert, daß nach ihm auch vor Christus die Anbetung des wahren Gottes möglich war. Aus Juden und Heiden sind nach ihm alle justificirt worden, die gut gelebt haben **recto naturae motu.** Woraus bereits auf seine Begriffe von der Sünde und der Wiedergeburt geschlossen werden kann.

Dennoch ist noch ein göttlicher oder religiöser Schimmer über Christi Person bei dieser Theorie ergossen, ihrer pantheistischen Grundlage wegen. Es ist schon oben (S. 158.) angedeutet, daß

* L. V., 195.

um die Reformationszeit der besonders in Italien wiederkehrende Neuplatonismus auch auf die Christologie seinen Einfluß hatte.* Aber von den alten Erscheinungen des neuplatonischen Pantheismus in der Kirche unterscheidet sich diese wesentlich durch das Princip der Subjektivität, was ihn jetzt zu durchdringen beginnt. Jetzt ist es nicht mehr, wie in der antiken Zeit, daß im Göttlichen das Menschliche versenkt wird; sondern jetzt tritt dieses in den Vordergrund. „Der Mensch ist Gott." So lange dieß nicht exklusiv gemeint ist, sondern die Idee Gottes neben der Göttlichkeit des Menschen noch ihr Recht haben soll, so lange kann noch ein Schimmer der Göttlichkeit der Person Christi bleiben; nur daß er ihn freilich mit dem ganzen Geschlechte zu theilen hat. — Aber wenn die Phantasie, die so einen idealen göttlichen Schein über die ganze Menschheit ergießt und in Christus die göttlichen Strahlen besonders zusammenfaßt, der verständigen Betrachtung, der Reflexion weicht; wenn ferner die Idee Gottes durch das Göttliche, was der Mensch sich zuspricht, in den Hintergrund gedrängt wird, da erbleicht von selbst wieder jene ideale Betrachtungsweise vor der alltäglichen, und dem ernüchternden Geiste bleibt nur das platt Menschliche übrig, das Geschlecht wird von selbst zum γενος ψιλον und Christus zum ἀνθρωπος ψιλος. Darum hatten sicher unsere Reformatoren Recht, in der Richtung Servede's und seiner zahlreichen Freunde oder Meinungsgenossen in Italien, der Schweiz, Polen und Litthauen,** eine Wiederkehr des Ebjonismus zu sehen und zu verwerfen. Und wenn sie auch vielleicht zu wenig den edlern Ebjonismus, der auf pantheistischer Grundlage möglich ist, unterschieden von dem rohern, der den Deismus zur Voraussetzung hat, so können wir ihnen doch nicht verdenken, daß sie beide als wesentlich gleich ansehen. Denn der Uebergang von dem Pantheismus in

* Es gehören hieher Männer, wie Marsilius Ficinus u. v. A.

** Es gehören hieher z. B. sein Schüler Val. Gentilis; Bernh. Ochinus; Franc. Puccius; Gribaldus; Franz Davidis; Blandrata u. v. A.

den Deismus ist überall ein sehr leichter, weil jeder Pantheismus die Begriffe des Endlichen und Unendlichen so fassen muß, daß in ihm ein Dualismus verborgen ist. Das hat sich nun auch historisch erwiesen in der Zeit der Reformation. Denn von jenen hohen pantheistischen Ideen ist, als der klare Verstand der Socine sich ihrer zu bemächtigen und sie zu verarbeiten begann, nichts als ein ebjonitischer Niederschlag geblieben.

Die Socine waren sehr geneigt, Christus alle göttlichen Attribute beizulegen und von Gott mittheilen zu lassen, z. B. Allmacht, Anbetung. Aber die Zweiheit der Naturen läugnen sie in der Weise, daß ihnen Christus blos ein Geschöpf, nicht mehr wie dem Servede, nach der einen Seite auch eine **res increata** ist. Darin sind sie eins, daß er durchaus uns allen wesensgleich und ohne Präexistenz ist. Die Wunder sparen die Socine nicht an ihm; er ist ihnen übernatürlich erzeugt und durch seine Bestimmung und seine Gaben von Anfang an über alle erhaben. Später wurde er, vielleicht mehreremale in den Himmel entrückt, um die göttlichen Geheimnisse zu schauen, die der Mensch bei seiner schwachen natürlichen Gotteserkenntniß nicht weiß und die Er der Welt verkündigen sollte. Nach der Himmelfahrt ist er so hoch erhoben, daß Gott selbst nun gleichsam in den Hintergrund tritt, indem er durch Christus als seinen Sohn die Welt regiert. Dennoch aber ist Christus blos ein Mensch; nämlich ein zu göttlichen Ehren erhobener, dem Rang, aber nicht dem Wesen nach Gott gewordener, seine Würde hat er durch Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an ihn.* So

* Zwar stehen Servede und die Socine darin dem Standpunkt der lutherischen Christologie gleich, daß sie, im Geist der Philosophie jener Zeit, glauben, es sey eine Trennung zwischen göttlichen Eigenschaften und göttlichem Wesen möglich: und beide lassen durch eine communic. idd. von Seiten Gottes das Wesen menschlicher Natur erhöht seyn: aber eben diese Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur muß nur dem Zwecke dienen, das Wesen Christi als ein menschliches, erfüllt mit göttlichen Eigenschaften darzustellen. Wie sehr das Mensch-

endete Servede's Richtung; es bleibt nach dem Obigen (S. 189. 190.) noch übrig, die Theosophen und Mystiker zu behandeln, welche als die Vorgänger der deutschen Philosophie zu betrachten sind.

Theophrastus Paracelsus * will Eine Wissenschaft, Ein Principium, nicht fünfzig, und ausgehen vom Centro. Des Menschen Weisheit muß ganz seyn, er selbst muß die Weisheit seyn, denn er weiß sie nur, wenn er sie ist. Wie das Leben nicht zerstückelt ist, sondern vollständig und ungebrochen Eins, so ist auch die Weisheit untheilbar, und gliedisch ist sie nur geworden dadurch, daß sie in's Tödtliche (Sterbliche) gefallen ist, da gibt es nun viele Künste und Weisheiten, da wird die Weisheit jetzt an diesem Ort im Menschen zuerst aufgeweckt, jetzt an jenem.

Der Mensch kann aber diese Weisheit erlangen, denn er ist Mikrokosmus. ** Aller Verstand der Thiere auf Erden und

---

liche in Christus in ihrer Betrachtungsweise das Vorherrschende ist, sieht man daraus, daß die menschliche Natur bei beiden als persönlich gedacht ist: die göttliche nur als Kraft, Eigenschaft ihr inwohnend. Sodann zeigt sich der Gegensatz gegen den orientalischen Weg von oben nach unten, von Gott zum Menschen besonders darin, daß die Präexistenz Christi von beiden geleugnet ist. Christus fängt an mit menschlichem Leben: das Göttliche kommt ihm erst hinzu zu dem Menschlichen — in sich Persönlichen. Dieß sind nun freilich im Wesentlichen nur Erneuerungen der sabellianischen und ebjonitischen Ansicht von Christus — Stufen, welche die Kirche längst überwunden hatte, daher auch keine wahrhafte kirchbildende Kraft in ihnen lag.

* vgl. besonders Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie. 1ster Bd. S. 1500. ff., wo der Tractatus Philippi Theophrasti de coena Domini in Uebersetzung gegeben ist. Ferner gehört hieher sein Secretum Magicum de lapide Philosophorum. (Auch dieser Traktat ist zu finden bei Arnold S. 1511 bis 1521.

** Es gehört zum Charakteristischen der Reformationszeit, daß diese Idee ihr eine so geläufige ist. Interessant ist in dieser Beziehung außer dem, was sogleich folgen wird, (Bischof Bertholdt's) Teutsche Theologie 1528. Sie ist im Gegensatz gegen die Reformation verfaßt, aber sucht darin einen Schmuck und

in der Luft ist im Menschen, dazu auch in der Seele der Verstand der Engel. So liegt der Leib in beiden Sphären, Himmel und Erde sind sein Vater. Im Menschen ist kein Lernen, sondern es ist Alles vorhin im Menschen, nur nicht aufgeweckt und offenbar. Alle Menschen sind Glieder Gottes, keines hat einen Vorzug vor dem andern, keines ist der

---

eine Empfehlung, daß sie von solchen Ideen, die der Zeit besonders zusagen, sich aneignet, was sie nur kann. Vgl. C. 27—29. — Inwendig im Geist sollen wir tragen Gottes Bildniß: auswendig am Leib tragen wir der Welt Bildniß. Irdische Bildniß ist ein Gleichniß ganzer Welt; deßhalb der Mensch genannt wird Mikrokosmus, d. i. kleine Welt (c. 29. §. 1.). Daran schließen sich Gedanken, wie folgende: (c. 27. §. 4.) Alle leiblichen Creaturen sind zu einander geordnet, und eine in die andere geschrauft bis an den Menschen. In menschlicher Natur aber ist begriffen geistliche und all leibliche Natur mit ihren Staffeln. Wie aber alle leiblichen Creaturen geordnet sind auf den Menschen, so nachfolgend alle Menschen auf Christus. Also sind alle Creaturen durch Christum geordnet auf Gott. Dergestalt ist menschlich Geschlecht Mittler zwischen leiblicher Creatur und Christus, und die Menschheit Christi das Mittel zwischen Gott und den Menschen. Daraus leitet er sofort die Ausdehnung der Erlösung Christi auch auf die Natur ab. — Merkwürdig ist, was derselbe (c. 10. §. 1. Von der Menschheit Christi) in christologischer Beziehung sagt: „Glaublich ist, dieweil Gott außerhalb seiner und aus Nichtding das Geschöpf gemacht hat, daß desselben Geschöpfs Wesen natürlich wiederum gedeihen würde zu Nichtding, aus dem es gemacht, nur allein (d. h. es sey denn, daß) es werde an Gott als ein ewig Wesen und an sein sicher Ende gebunden. Das aber natürlich nicht geschehen kann, nachdem (da) das Geschöpf in Gott keine Handhabe noch Gleichniß hat (nämlich abgesehen von der Menschwerdung), an die es sich halten möcht ewiglich. Deßhalb erfordert des Geschöpfs Natur, daß Gott an sich nehme eine Creatur, in der alle andere Creaturen beschlossen sind, nämlich die Menschheit Christi. In demselben als in einem Menschen ist aller Creatur Gleichniß und in ihme, als wahrem Gott, mögen alle Creaturen geewigt werden. §. 2. Des Menschen Ende ist allein Gott. Nachdem aber göttliche Natur weit ist von menschlicher Natur, mag der Mensch zu Gott, als zu fremder Natur, nicht

Weisheit beraubt. Das ist's aber, daß wir's vergessen, und uns nicht ermahnen an das, so in uns ist, wir sind träg und schlafen in unserem Erbe. Wir gelangen zu dieser Weisheit durch das Zwiegespräch des heiligen Geistes mit seinem Schüler, in dem er ein Licht anzündet, das nicht ablöscht, denn es ist von ihm wohl angezündet. Nicht vom Menschen aus, sondern von Gott, dem Vater der Weisheit aus, will er begreifen, was Gott ist und was der Mensch. Denn was Gott der Vater ist, das ist der Sohn, der Mensch; dem

---

kommen. — (Wie deutlich spricht sich — im Gegensatz gegen die reformatorische Richtung — hier der Gegensatz aus zwischen Gott und der Menschheit, über welchen die Opposition gegen die Reformation nicht hinaus kommt, ja welcher neben tiefen Gedanken, wie die obigen, nur um so greller dasteht. — Man sollte meinen, je mehr eine pelagianische Richtung, wie sie dieses Buch in starkem Maaße hegt, den Menschen hoch stellt, desto mehr sollte sich ihr der Begriff des Menschen annähern dem Begriffe Gottes; und andrerseits, je mehr der Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen, der durch die Sünde gesetzt ist, erkannt wird von den Protestanten, desto näher sollten sie dem Dualismus seyn zwischen Gott und dem Menschen. Und doch verhält es sich aus Gründen, die nahe genug liegen, gerade umgekehrt.) — Als Ursachen der Menschwerdung führt der Verf. (hierin sich an Frühere, auch an die eigentliche deutsche Theologie anschließend) Folgendes an: Gott wurde Mensch, (c. 10. §. 10.) 1. daß Christus Mittler sey zwischen Gott und aller Creatur, damit sie durch seine Menschheit werde zu Gott eingeführet und bei ihm ewig und bleiblich sey als bei ihrem Ende. 2. Da Gott in vernünftiger Creatur geordnet hat etliche Tugenden, als Gehorsam, Demuth, Geduld, die göttlicher Hoheit eigentlich nicht zustehn, so hat dieselben Tugenden Gott sich auch verleihen wollen in seiner angenommenen Menschheit. Aus diesen beyden Ursachen wäre Gott gleichwohl Mensch geworden, wenn das menschliche Geschlecht gleich nicht gefallen wäre. Er wäre aber nicht gestorben. 3. Da der Mensch fiel, so wollte ihn der Gottmensch mit strenger Buße wiederbringen; der natürliche Sohn Gottes ist Mensch worden, daß wir würden angewünschte (adoptirte) Söhne Gottes. 3. Endlich ist die größeste Ursach göttlicher Menschwerdung, daß dadurch Gott alle Geschöpfe ganz gemacht und erfüllet hat.

Menschen fehlt Nichts. Er ist nach Gott das edelste Wesen, nach Leib und Seele; namentlich letztere ist nicht erschaffen von Gott, sondern aus Gottes Athem, aus dem reinsten Geiste geschaffen. Und dieß unsichtbare göttliche Feuer hat Gott dem Menschen aus ungründlicher Liebe eingegossen und über alle Engel erschaffen.

Aber wenn der Mensch so hoch gestellt, wenn er Gottes Sohn ist, und wenn Keiner mehr und Keiner weniger hat als der Andere, weil Alle Alles haben: welche Stelle bleibt ihm für Christus?

Er will seine Philosophie gründen auf Christus, den Eckstein. Das Licht der Natur, so viel es offenbart, reicht nicht aus, sondern Christus ist das wahrhaftige Licht, so einen Jeden erleuchtet, der in diese Welt kommt. Darum ist uns Christenmenschen wohl möglich, alle Heimlichkeiten zu verstehen, denn dieß Verstehen gereicht zu Gottes Glorie in Christo und er giebt seinen Geist den Suchenden. Durch ihn hofft er Aufschluß über das ganze Gebiet der Natur und des Geistes.* Durch das Gemüth kommen wir zu Gott, durch den Glauben zu Christo, durch die Imagination empfahn wir den heiligen Geist. Eins kommt aus dem Andern, daher auch diesen Dreien nichts unmöglich ist.

Aber immer wieder kommt er, wenn er darstellt, wie wir die wahre Erkenntniß bekommen, auf Sätze, nach welchen Christus und heiliger Geist ihm nur das allgemeine, wahrhaftige Licht sind, das jeden Menschen erleuchtet. Die Natur, sagt er, lernt alle Dinge: was sie nicht kann, erwirbt sie vom heiligen Geist, der sie lehret. Der heilige Geist und die Natur sind Eins, nämlich täglich ist die Natur ein Licht aus dem heiligen Geist.**

---

* Aber von Trithemius, Cornelius Agrippa, Petrus de Albano will er sich dadurch unterscheiden, daß er auf die Schrift bauen wolle.

** Dieß erinnert an seinen Zeitgenossen Franc. Puccius, dem Christus die allgemeine ratio, λογος in den Menschen ist.

Um daher von Christus etwas Näheres auszusagen, schließt er sich wieder an die Kirchenlehre an, ohne sich wahrhaft mit ihr zu vermitteln. Jedoch hat er auch hier einiges Eigenthümliche, daher noch ein Wort hievon. Durch des Teufels Neid ist der Mensch verführt: jetzt sind wir unrein und blind, und sterblich: und so blieb es, bis Gott half. Daß Leib und Seele wieder gereinigt und der sterblich gewordene Leib mit der Seele wieder vereinigt würde, wurde die zweite Person in der Gottheit Mensch. Wäre aber die Maria nicht ganz rein gewesen, so hätte sie den Sohn Gottes nicht empfangen können. Durch ihre reine Seele erkennt sie Gott und glaubet Gott; und so ward sie durch den Geist Gottes überschattet, magisch, aus Verwilligung der Seelen im keuschen Leib; und Gott und Mensch waren vereint. Die Magie, die er dem Glauben zuschreibt, ist ihm innig verbunden mit der **imaginatio**, die, wenn sie wahrer Art ist, wirkt, was sie denkt, in Kraft des heil. Geistes, wie der Glaube eine Allmacht ist. — Durch Christus nun werden wir wiedergeboren; mit ihm sind auch wir erhöhet. Da aber nach Theophrast die Seele, als aus Gott, nicht krank werden kann, so kommt es auf des Leibes Erlösung und Wiederbringung an. So findet er wieder eine Stelle für seine naturphilosophische Gedanken. Er schließt sich hiebei besonders an das heil. Abendmahl an. — Christi Leib ist nicht aus menschlichem Saamen; sondern wie bei Adam die Erde der Stoff war, so war für seinen Leib dasselbe der heil. Geist. Ob er nun einen himmlischen, geistigen Leib Christi hieraus ableitet, ist nicht deutlich. Da er von Christi Genugthuung und Leiden spricht, ist wahrscheinlich, daß er diese göttliche Substanz des Leibes Christi sich zuerst in Knechtsgestalt denkt. Jedenfalls aber legt er auf diesen göttlichen Leib Christi das größte Gewicht bei der Erlösung oder Wiedergeburt. Aus Christi Blute nämlich, das in den Elementen uns zu Theil wird, kommt die göttliche Kraft, die den neuen geistlichen Leib dem Menschen schafft. Er nennt diese göttliche Kraft den heil. Geist — wie er ja aus des heil. Geistes Natur

oder Subſtanz den Urſprung ſeines Leibes ableitete.* Es leuchtet von ſelbſt ein, wie er hier ſich mit Schwenkfeld berührt. Aber noch unmittelbarer mit Valentin Weigel.**

Ihm iſt noch deutlicher und entſchiedener als dem Theophraſtus Chriſtus das innere Licht in einem jeden Menſchen: und für ſeine hiſtoriſche Erſcheinung weiß er nur ungefähr die Bedeutung zu gewinnen, die auch Theophraſt angibt. — Auch dem Weigel iſt der Menſch Mikrokosmus:*** und er

---

* Durch den heil. Geiſt, ſagt er, macht Chriſtus in allen ſeinen Gläubigen Incarnationes. — Wir eſſen im heil. Abendmahl weder blos ein Zeichen, noch Chriſti Leib, wie er am Abendmahle (vollendet) ſaß: ſondern gleichſam den Keim ſeines Leibes (surculum), ſeinen Geiſt. Dieſer lebenſchaffende Geiſt geht hervor aus Chriſti Leib im Abendmahl; ſo wird Chriſtus aus ſeinem perſönlichen Leib unſer Leib, und doch iſt nicht ſeine Perſon unſre Perſon: ſondern Chriſtus wirkt nur durch ſein Abendmahl als einen Saamen auf die Nachbilder ſeines Leibs, damit die Gläubigen, weſentlich Glieder ſeines Leibs, in den Himmel kommen mit ihm.

** Vgl. beſonders: Der güldene Griff, das iſt alle Ding ohne Irrthumb zu erkennen, durch Valent. Wigelium, Neuenſt. 1616. — Erkenne dich ſelbſt. ebendaſ. 1618. — Kirchen- oder Hauspoſtill. ebendaſ. 1618.

*** Vgl. „Erkenne dich ſelbſt" weiſet dahin, daß der Menſch ſey ein Mikrokosmus, das größte Werk Gottes unter dem Himmel, er ſey die kleine Welt und trage alles in ihm, was da funden wird in Himmel und Erden und auch darüber. — Ja der Menſch iſt die Welt (c. 4. 5. S. 11.). Nicht aus Nichts wollte Gott den Menſchen machen, ſondern aus etwas, aus der großen Welt formiren; denn einen ſolchen gewaltigen Schöpfer haben wir, daß er dieſe große Welt faſſen kann in eine Fauſt, das iſt, in den Mikrokosmum beſchließen. (S. 13.) Der Menſch iſt ein Sohn, von zweien Aeltern geboren, von einem ewigen und einem vergänglichen. Der Menſch iſt ein Sohn Gottes, von Gott geſchaffen nach ſeinem Gleichniß und Bildniß, mit aller Natur und Eigenſchaft, wie ſein Vater Gott, und iſt wie Gott, und iſt Gott gleich. (c. 6. S. 16.) Er iſt aber alle Geſchöpfe, weil er von der großen Welt empfangen hat zwei Leiber, den äußern greiflichen aus den irdiſchen Elementen, einen ungreifbaren, unſichtbaren, aber doch auch natürlichen und zergänglichen von dem Firmamente und den Geſtirnen. So hat er auch

findet nicht Worte genug, diese Hoheit des Menschen auszudrücken. Alle seine Erkenntniß ist Selbsterkenntniß: alles Begreifen kommt vom Auge und nicht von seinem Gegenwurfe oder Objekt. (S. Erkenne dich selbst **I. c. XI.** S. 27. Güldn. Griff. **c. IX. XXI.**) Das Auge wodurch Alles erkannt wird, ist der Mensch selbst: jedoch nur in Beziehung auf natürliche Erkenntnisse. Dagegen in der übernatürlichen Erkenntniß ist nicht der Mensch selber das Auge, sondern Gott selbst ist da das Licht und das Auge in uns; unser Auge muß dabei leidentlich seyn und nicht wirkend: dennoch ist Gott nicht fremd dem Menschen, in welchem er das Auge ist; sondern jenes leidentliche Verhalten des Menschen hat die Bedeutung, daß der Mensch das sich hingebende Werkzeug ist, durch welches hindurch Gott das sehende Auge ist. (Güldn. Griff. **c. XIII.** S. 39—42.) So erkennt dann Gott, oder sein Wort, Christus, sich selber, und durch sich selber, denn der leidentlich gewordene, oder wiedergeborene Geist ist nicht sein selbst, sondern Gottes, darum sieht und erkennt sich Gott selber in seiner Geburt und Bildniß in, mit und durch den Menschen. * — Dieses Licht in uns, das Wort, ist ihm der wahrhaftige Christus; der Gottmensch tritt für ihn ganz in den Hintergrund (**c. 24.**). Das Buch, daraus alle Weisheit kommt,

---

einen doppelten Geist, einen aus der Welt, den Naturgeist; aus Gott den göttlichen Geist. Er selbst, diese vier Elemente in sich zusammenfassend, ist (nach Theophr. Ausdruck) die quinta essentia.

* Das Schlußgebet im „Erkenne dich selbst" erstes Büchl. S. 56. drückt dieß besonders stark aus. „O mein Schöpfer und Gott, durch dein Licht erkenne ich, wie wunderbarlich ich gemacht bin. Aus der Welt bin ich, die Welt träget mich und umgreifet mich und ich trage die Welt und umgreife die Welt. Was in ihr ist, ist in mir greiflich. Aber du hast mich auch geschaffen in deinem Bildniß; du bist in mir und ich in dir. — Dieses Alles sehe ich in dir und du in mir, ja meine Augen sind deine Augen und meine Erkenntniß ist deine Erkenntniß. Sie sehen, was du willst, und nicht was ich will. Du erkennest und siehest dich selber durch dich selber, das ist durch mich und davon bin ich selig. In deinem Licht erkenne ich wahrlich das Licht."

ist Gottes Wort. Ein Buch ist eingeschrieben von Gottes Finger in aller Menschen Herz; obgleich nicht alle es lesen können; daraus sind alle Bücher geschrieben. Dieß Buch des Lebens, dem die h. Schrift ein äusserlich Zeugniß ist, ist das Bildniß Gottes im Menschen, der Saame aus Gott, das Licht, das Wort, der Sohn Christus. (c. 26.) Dieß Buch oder Wort liegt verborgen im Herzen, es liegt verborgen im Buchstaben und ist auch verborgen im Fleisch. — Es könnte aber das in Schrift und im Fleisch Verborgene nicht offenbar werden, wäre es nicht in uns.* Jene könnte nicht verstanden, dieses nicht in uns hineingepredigt werden, wenn es nicht immer in uns wäre, ja auch in den Ungläubigen, — sonst könnten diese auch nicht gerichtet werden. Daß es immer in den Menschen ist, darum wird es angenommen. — Aber wenn dem so ist, warum ist denn das Wort äusserlich worden in der Schrift und Inkarnation? Wären wir im Paradies geblieben, sagt er c. 26. S. 69. 70., so wäre solches nicht nöthig, wie noch jetzt die Unmündigen solches nicht bedürfen, und sind doch die allergeschicktesten zum Reiche Gottes. Dieweil wir aber aus dem Paradies vertrieben und äussere Weltmenschen worden sind, dazu verloren den Leib und h. Geist, so ist von Nöthen, daß wir neu geboren werden aus Christo: denn einen neuen himmlischen Leib müssen wir haben mit Christo aus dem h. Geist, der nicht sterblich ist. Wegen des Leibs vom Himmel ist das Wort Fleisch worden: und weil die Menschen das innere Buch nicht lesen können, läßt es Gott durch Schrift, Predigt und im Fleisch erwecken.**

* Wer erkennt hier nicht die kartesianische Ideenlehre in theologischem Gewande? Die Weisheit, das Wort ist als fertig und vollendet im Menschen stets liegend gedacht — die Entwicklung der Anlage nicht als wesentlich anerkannt: in dem Ansich schon alle Realität, alle Verwirklichung der Idee gefunden.

** Erk. dich selbst II. c. 17. S. 109. ist gesagt, wie wir überhaupt durch die sichtbaren Dinge geführt werden zum Unsichtigen, also hat uns Gott in seinem Sohne Jesu Christo einen sichtbaren Spiegel gegeben, auf daß wir ausdrücklich erkenneten, fühleten

Anderswo * sagt er deutlicher: daß alle Bücher (hiezu rechnet er alles Aeussere), auch die Inkarnation, kein Wesen im Menschen wirken. Alle Bücher sind nur für die gefallenen Menschen geschrieben zum Bewähr, Zeugniß und Memorial dessen, was der Mensch zuvor weiß; zur Erinnerung, Aufweckung, Kundschaft, ob wir also seyn oder nicht; aber wir sollen nicht kleben am Schatten und an der Schale, sondern weiter hinein zum Buch des Lebens. Wäre das Wort des Vaters, Christus nicht innerlich in uns, so wäre er auch nicht äusserlich Mensch geboren und kommen, daß er von der Wahrheit Zeugniß gebe.**

Dieß Inwohnen des Wortes in allen Menschen müßte noch nicht nothwendig den Gottmenschen Christus zurücktreten lassen, oder in eine Reihe stellen mit andern Menschen: wohl aber geschieht dieß in der Art, wie Weigel die Sache vorstellt. Er nimmt zwar *** Rücksicht auf den Einwurf: da das Licht zuvor im Menschen ist, so darf es nicht mehr leiblich in Maria Mensch geboren werden. Man dürfe dieß so wenig sagen, als: weil das Licht in Maria Mensch geboren ist, so ist es nicht allezeit in den Gläubigen gewesen. Denn auch das Feuer liegt zuvor in Stein und Stahl, dennoch mußt du es heraus schlagen. Abgesehen nun davon, daß hiedurch Christus als Gottmensch nur das prophetische Amt übrig bliebe: so ist auch nicht einmal dieses festgehalten. Denn nach ihm war schon in Abel, Noah, Adam, Abraham und dergl. Gott der Mensch. † Dieß wird

---

und griffen seinen ewigen, unwandelbaren Willen. Aber andrerseits (vgl. c. XIV. S. 100.) ist uns dieser göttliche Wille, oder Christus selbst eingethan schon in der Ebenbildlichkeit mit Gott.

* Der güld. Griff. c. XVI. S. 49. Erk. dich selbst l. c. XIV. S. 35.

** Erk. dich selbst I. XIV. S. 36.

*** Erkenne dich selbst c. XVII. S. 51. II., XXI. S. 121. ff.

† Vgl. Erkenne dich selbst I., XVII. S. 21. II., XXI. S. 122. ff. Und dieß vermittelt er nicht etwa in Schwenkfelds Art durch den Glauben an den Gottmenschen, der Christi Menschwerdung zur wirksamen Gegenwart macht in anticipirender Weise;

besonders deutlich aus seiner Lehre vom himmlischen Adam im Verhältniß zum irdischen. * Den Einfältigen müsse es scheinen, der irdische sey zuvor, der himmlische hernach: aber dennoch bleibt der innere neue Mensch in der Meinung, im Wesen, Kraft, Leben und Wirkung der erste; und ist der äussere Christus, aus Maria geboren zu Bethlehem, ein Ausdruck und öffentlich Muster des innern, der bald in Adam, Abel, Lot, Merkurius, Proculus und dergl. war. — Dieß heißt nun nicht: der Gottmensch Christus sey die Idee, unter der die Welt geschaffen wurde. Sondern, ähnlich den Klementinen, ist Christus ihm der allgemeine göttliche Geist im Menschen; wie begraben und verschüttet (Erk. dich selbst **II. c. XX.** S. 120. **I., XVII.** S. 52.) in den Meisten; in Einzelnen aber hervortretend in das Bewußtseyn, so namentlich auch in Jesu von Nazareth; und wo dieß Hervortreten ist, da ist eine Menschwerdung Gottes; die Menschwerdung Gottes in den andern Menschen aber ist damit noch in keinerlei wesentlichem Zusammenhang mit der Inkarnation in Christus.

Es gehört hieher seine Lehre von der ewigen Weisheit Gottes, die er eine Jungfrau, die himmlische Eva nennt, deren Söhne David und Salomo und alle Gläubigen sind. Sie hat den Sohn Gottes geboren von Ewigkeit in der Trinität, sie hat uns aber auch Christum geboren zeitlich. Im Himmlischen sind sie Eins: der Sohn als ewiger ist selbst die Jungfrau; im Irdischen sind sie geschieden wie Mutter und Sohn (der zeitliche Christus ist Sohn des ewigen, den er die Jungfrau nennt). ** Ist gleich dieß zunächst nur eine ungewöhnliche Ausdrucksweise, so dient doch auch sie dazu, die ewige Weisheit, den ewigen Christus hervorzuheben; den

---

sondern er stellt dieß einfach hin, und S. 222. fügt er den Proculus und Mercurius bei als solche, in denen Gott oder das Wort Mensch war.

* Ebendas. S. 122.

** Die dritte Eva ist die christliche Kirche, die aus der Seiten des himml. Adams am Kreuz geboren ist. Vgl. Postille **II.** S. 285 – 286.

Gottmenschen zurückzustellen. Weiter dazu, die Menschheit Christi als von himmlischer Substanz gebildet zu denken. Christus nach seiner Menschheit ist ihm natürlicher Sohn Gottes, wie dem Schwenkfeld, denn er ist aus dem h. Geist — oder wie er auch sagt, aus der himmlischen Jungfrau. Während aber bei Schwenkfeld die zwei Seiten, nach welchen der Eine Leib Christi betrachtet wurde — nämlich daß er göttlicher Substanz und daß er wahrhaft menschlich und sterblich sey — noch ungeschieden und unvermittelt zusammen gedacht waren: so unterscheidet Weigel vielmehr zwei Leiber Christi. * Und dieß ist nun die Seite, durch welche er wieder mit dem historischen Christus sich in engere Verbindung zu setzen sucht.

Der einige Christus hat zween Leiber. Sein Fleisch und Blut ist nicht aus der irdischen Jungfrauen oder Adam, sondern aus der ewigen Jungfrau durch den h. Geist: und dieses, damit wir durch dieß himmlische Fleisch geschaffen würden zu neuen Kreaturen, daß auch wir hinfort nicht mehr aus Adam von der Erde wären, sondern aus Christo vom Himmel und in solchem Fleische den Himmel besäßen. ** Aber dieser göttliche Leib war unsichtbar, unsterblich; daß er nun bei uns auf Erden wohnen und uns nütze seyn könnte, nahm er noch dazu einen sichtbaren Leib an von der Jungfrau Maria. Denn wer wollte bei der Sonne wohnen, so sie bei uns auf Erden wäre? *** So nahm er denn einen irdischen Leib an, uns in diesem als Mensch zu erlösen: aber was uns essentiell nützt, ist sein himmlischer Leib, der sich uns mittheilen

---

* Postille I. S. 213. ff. 38. 39. 78. u. s. w. Christlich Gespräch v. wahren Christenthum. 1614. S. 12.

** Nach Weigel wird die Seele nicht neu durch die Wiedergeburt, sondern diese besteht nur in Bekleidung der Seele mit einem neuen Leibe. Und dazu besonders dient Taufe und Abendmahl. Vgl. Christl. Gespräch S. 36. Die Sünde hat nur den Leib verderbet, der gehöret nun den Würmern; aber der Seele ist nichts verloren, der Wille ist nur brüchig worden. Güldn. Griff. c. XVII. S. 53.

*** Postill. I., 214 ff.

muß zu Ueberwindung des Todes. Hier kehren Theophrasts Ansichten über das h. Abendmahl wieder. So gleichgültig Weigel sonst gegen das Aeussere ist, das h. Abendmahl, sagt er, als blos geistliches Essen ohne das Leibliche würde uns nichts nützen. Im übrigen schließt er sich an die **essentialis justitia** des Andr. Osiander und Schwenkfeld genau an: unterscheidet sich jedoch von ihnen dadurch, daß er nach seinem Begriffe von der Sünde keine geistige Wiedergeburt lehren kann: sondern was wir erhalten in der Wiedergeburt ausser dem geistlichen Leibe, ist nur das Bewußtwerden dessen, was wir schon zuvor sind und haben. Dieser Begriff von Sünde, der mit einem göttlichen Leibe alles gehoben meint, verlegt den Sitz des Bösen manichäisch in den Leib; — und dem entsprechend ist dann die doketische Tendenz, die sich in der Lehre von einem himmlischen Leibe ausspricht, der nicht etwa sich entwickelte aus dem irdischen, wie die Kirchenlehre ist, sondern in dem irdischen von Anfang an verborgen war als vollendet. *

---

* Die Ideen des Paracelsus und Weigel verbreiteten sich in weiten Kreisen, und besonders ist aus dem 16ten Jahrh. hier zu nennen Aegid. Gutmann, Paul Lautensack, Barthol. Skleus u. v. A., über welche ein Näheres Arnold (a. a. O. Th. II. Bd. XVII.) gibt. Hier mag ein Wort über die himmlische Menschheit Christi, eine in der ältesten Kirche schon, namentlich bei Origenes, vorgekommene, aber in der Zeit nach der Reformation auffallend häufige Ansicht stehen: und zwar zuerst über die verschiedenen Wendungen, die dieser Theorie gegeben wurden, sodann über ihre Bedeutung.

Daß die Quäker diese Lehre gleichfalls haben, ist schon oben angedeutet. Barclay (Theolog. vere Christ. Apol. Thes. XIII. ed. 2. Lond. 1729. S. 381. ff.) sagt, daß das lebendig machende Fleisch, wovon bei Johannes c. 6. die Rede sey, ein vom Himmel gekommener geistlicher Leib sey. Da aber die Quäker darum die Wahrheit des Erlösungswerkes nicht aufheben wollen, (obgleich auch ihnen wegen ihrer Lehre vom allgemeinen innern Lichtsaamen, = Christus, die Bedeutung des historischen Erlösers sehr zurücktritt), so müssen auch sie einen doppelten Leib Christi setzen: wie denn auch Barclay ibid. Thes. XIII. dieß that. Dagegen unterscheidet sich Barclay von den

Observations religious pe- cities of the To- of Friends by J. Gurney.

Mit Weigels und Theophrasts Ideen steht in enger Verbindung J. Böhm's Lehre von Christo.* Auch bei ihm

* Es gehören hieher: Von der Menschwerdung Jesu Christi. Th. I. bes. c. VII—X. in der Ausg. seiner Werke von 1730. Bd. IV., S. 54—84. Von den drei Principien c. XVI—XVIII. ebend. Bd. II., S. 215—299. Vom dreifachen Leben des Menschen c. IV. §. 58. ff. Bd. III., S. 120 ff. Vgl. Baur, die christliche Gnosis S. 596—604. Wullen, Böhme und seine Lehre.

bisher dargestellten Freunden dieser Ansicht durch die Geneigtheit, die Annahme jenes göttlichen Leibs nicht erst von der Incarnation in Maria an zu datiren, sondern das Wort Gottes sich zu allen Zeiten durch denselbigen Leib den Menschen offenbaren zu lassen, wodurch er denn die Möglichkeit zu begründen sucht, daß die Menschen zu allen Zeiten des Lebens in Christo konnten theilhaftig werden: wie denn auch jetzt ohne Abendmahl der Glaube den geistlichen Leib Christi empfäht. (Sicut igitur Christus (sagt er, l. c.) habebat externum et visibile corpus aut templum — a Maria virgine, ita etiam spirituale corpus Christus habebat, per quod ille qui erat Verbum in principio cum Deo, et erat et est Deus, revelavit semet ipsum filiis hominum omni aetate. Das spirituale corpus nennt er corpus de divino et coelesti semine.) Auch die Anabaptisten — namentlich Menno Simonis — nahmen einen himmlischen Leib Christi an: obgleich ihre brev. Conf. hievon nichts erwähnt und später die orthodoxe Lehre wieder von ihnen anerkannt wurde. Um nicht entweder den Erlöser an der Erbsünde Antheil nehmen zu lassen, oder die vollkommene Unsündlichkeit der Maria statuiren zu müssen, glaubten sie am besten zu thun, auch den Leib Christi von dem heil. Geist hervorgebracht seyn zu lassen.

Besonders aber verdient P. Poiret eine nähere Darstellung (oeconomie divine, ou système universel etc. V Tom. Amsterd. 1687.). Die sechs Weltperioden vor dem Ende der Welt, dem ewigen Sabbath, sind ihm bezeichnet einerseits durch eine immer mehr steigende Macht der Sünde, andrerseits durch steigende Erweisungen der Gnade. — Unter die letztern gehören wesentlich und jedesmal Erscheinungen des Sohnes Gottes, und zwar in der Gestalt der Menschheit. So redete er

spielt die ewige Jungfrau und der himmlische Leib (der aus „dem heil. Element" stammt) eine große Rolle.

---

durch seine geheiligte Menschheit schon mit Mose und mit dem Volk; schon damals war der Sohn Gottes nach Leib und Seele mit der Menschheit geeint, wie er zuvor schon den Patriarchen körperlich erschienen war. — Nach Oec. du péché Chap. XI. §. 13. erhielt schon der erste Mensch einen Leib, mit Rücksicht auf die Erlösung, damit seine Sünde, wenn sie trotz der göttlichen Vorkehrungen einträte, einen mehr sinnlichen, als geistig egoistischen (dämonischen) Charakter annähme. Zugleich aber (§. 15. 16.) war damit die Möglichkeit gegeben, daß der Sohn Gottes im Fleische erschien, daß Gott von außen mit den Menschen durch den Menschgewordenen verkehre, und daß Gott, wenn er den menschlichen Körper annähme, durch ihn als sein Organ die untern Kräfte beherrschte, aber auch den unteren Kräften sich zu genießen gäbe. Der Sohn Gottes nahm nun auch wirklich die Menschheit an, und zwar bald nach der Schöpfung des Menschen, schon vor dem Fall; und zwar fand diese Menschwerdung so statt, daß der Sohn Gottes aus Adam seinen Leib und eine göttliche Seele nahm. (Oecon. du Retablissement avant l'Incarn. de J. Chr. Chap. V., §. 8. — ayant tiré d'Adam un corps glorieux et une ame divine, par où il a intercédé pour les hommes envers Dieu. Die Hauptstelle aber ist Oec. du Retabl. après l'Incarn. c. II. §. 11.) — Adam nämlich hatte eine sehr hohe Bestimmung. Nicht als ob Gott ihn geschaffen hätte, um sich selbst darzustellen; sondern dieß leistet schon die immanente Selbstoffenbarung des trinitarischen Gottes (Oec. de Créat. Ch. X. §. 6. ff.). Aber wollte Gott sich, d. h. als Gott außer sich, darstellen auf lebendige Weise, so konnte es nur geschehen in einer divine nature. Gott ist Gott durch sich, der Mensch ist Gott durch Gott, durch Gnade, vgl. Chap. II. §. 4. Und wie so die Seele hoch geschmückt ist von Gott, so auch der Leib. Der menschliche Leib (ibid. c. XXII. §. 9.) sollte ein Compendium des Universums und seiner ganzen Vollkommenheit, ja König und Regent des Alls seyn. So war denn auch Adams Leib hoher, geistiger Art, wie seine Seele göttlich. Um also den Sohn Gottes wahren Menschen seyn zu lassen, und zwar so frühe, als es Poiret nöthig und schriftgemäß scheint, läßt er den Sohn Gottes die Menschheit annehmen (tirer) aus Adams

Die jungfräuliche Geburt ist nach Böhm nicht das Wunderbare oder Uebernatürliche, sondern das Natürliche.

---

herrlichem Leib und göttlicher Seele: so daß in Christus und seiner unauflöslichen unio mit der Menschheit die Wahrheit der menschlichen Natur, die Adam durch Sünde verlor, oder ihr Ideal erhalten ist.

So schreibt nun Poiret Christo schon vor der Incarnation in Maria nicht blos manchfache Erscheinungen, sondern auch menschliche émotions und Leiden zu und eine nie ermüdende Intercession für die Menschen, seine Brüder — in Liebe und Gebet, worin ihm das hoheprieſterliche Amt Christi vornehmlich befaßt ist. Könnten diese vielen Manifestationen Christi nun wieder an die Klementinen erinnern, so sind doch die letztern Züge derselben noch weit mehr dem ähnlich, was wir oben (S. 63 ff.) bei Tertullian kennen gelernt haben; und von den Klementinen unterscheidet ihn, wie den Tert. wesentlich, daß nach ihm Christus nicht die Personen wechselt. — Vielmehr ist und bleibt er Gottmensch durch die ganze Geschichte. Aber wie verhält sich nun diese Menschwerdung seit Adam zu der Menschwerdung in der Maria? Er will nur der letztern den Namen der Incarnation vorbehalten wissen, weil er in Maria sterbliches Fleisch annahm. Oec. après l'Incarn. de J. Chr. Chap. II. §. 11. ff. Sa Majésté divine voulut couvrir son corps glorieux de notre chair mortelle, qu'il voulut prendre dans le sein d'une Vierge. Es scheine vielleicht unbegreiflich, wie le corps glorieux, qu'il avoit tiré d'Adam et qui étoit crû à la stature d'un homme parfait, se bornait dans le sein d'une Vierge. Er antwortet: es war Gott ein Leichtes, de reduire son corps au même volume, qu'il avoit à sa naissance d'Adam u. s. w. §. 12. — Le Corps de Jesus-Christ, se revêtant de la chair et du sang de la bien heureuse vierge, fera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de couleur chargée et obscure, ou il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour cela un habit double ou deux habits au lieu d'un. Also wie ein glänzend weißes Kleid in dunkle Farbe getaucht und von ihr durchdrungen darum nicht zu zwei Kleidern werde, so auch nicht Christi Leib durch Annahme de notre corruption mortelle in Maria. Dieser

Denn Adam sollte Anfangs als Mannweib durch den Gedanken sich vervielfältigen, und war mit diesem sterblichen

---

angenommene Körper trübte nun seine Erkenntniß, hatte ein ungeregeltes Wesen wie der unsrige und war von Christus unter schweren Kämpfen zu regeln. 3. 14. ff. Aber durch seinen Sieg war er auch verherrlicht — und durch diese tiefste Erniedrigung hat Christus uns erlöst. — Poiret scheint zum Theil, wie Menno, durch eine manichaisirende Ansicht von dem menschlichen Leibe auf seine Theorie zu kommen, wie er sie denn der Ascetin Bourignon zu verdanken bekennt, die sich dadurch als göttliche Prophetin legitimiren wollte. Da ihm die Seele wesentlich göttlich ist, so kann die Corruption der Sünde nicht an sie reichen, — für die Erlösung also muß der Hauptaccent auf die Leiblichkeit fallen. Und diese pelagianische Tendenz theilt er also mit allen Freunden des innern Lichts, wie er denn auch gleich ihnen zwischen der vorchristlichen und christlichen Zeit keinen so wesentlichen Unterschied anzugeben weiß. Das Amt Christi nach der Geburt aus Maria ist wesentlich dasselbe, was er stets verwaltete — und geht im prof. Amte und der Intercession durch Fürbitte auf. Jedoch ist alles Gute vor Christus doch von des Gottmenschen Mitwirkung abgeleitet. — Vom Doketismus sucht er durch die obige künstliche Lehre sich ferne zu halten und an die ganze Geschichte der göttlichen Oeconomie sich anzuschließen, wie ihn bei der Annahme einer Menschwerdung von Adam an ein anthropologisches, historisches Interesse — die Rücksicht auf die menschliche Sünde, welche göttliche Erscheinungen nothwendig machte — leitet, nicht ein spekulatives.

Mehr einem spekulativen Interesse dürften die Ansichten ihren Ursprung verdanken, welche die Menschheit Christi ewig präexistirend denken. Von den verschiedenen Wendungen, die hier möglich waren, nämlich beides, Seele und Leib, oder nur den Leib oder nur die Seele Christi präexistirend zu denken, verfolgen wir hier nur die dritte, weil sie selbst unter Orthodoxen nicht selten war, während die zweite den Logos an die Stelle der menschlichen Seele zu setzen sucht, die erste aber schon bei den Quäkern vorkam und unmittelbar auf Doketismus führt. Diese dritte nun, die schon von Hugo a S. Vikt. angenommen war, fand besonders in England sec. XVII. u. XVIII. viele Freunde. So Dr. Henry More of the mystery of Godliness in der zweiten Hälfte

Leibe, dem rauhen Rocke, nicht angethan (V. d. Menschw. J. Chr. Thl. I., c. VII., §. 6.). Er war geschaffen nach

---

sec. XVII.; Dr. Edward Fowler, Bishop of Gloucester „Discourse of the Descent of the Man Christ Jesus from heaven, sammt einer Vertheidigung dieser Ansicht gegen einen Kritiker von ihm, der mehrere ähnliche folgten. Ferner Robert Fleming Christology (in 3 Bänden, von denen der erste und dritte diese Ansicht mit Geist vertheidigt und durchführt). Andere hieher gehörige sind: J. Hussey, Francis Gastrell (Bischof von Chester), Dr. Thomas Bennet, Dr. Thomas Burnet und manche andere. Besonders aber wird diese Ansicht scharfsinnig vertheidigt von dem noch jetzt bei den Engländern in hohem Ansehen stehenden Verfasser der Glory of Christ as God-Man. In three discourses, (J. Watts) Lond. 1746., in welcher mit Umsicht die Gründe, die für diese Ansicht sprechen können, zusammengefaßt sind. Watts sagt, man habe, um die innige und allgemeine Beziehung Christi zur Menschheit auszudrücken, die Wahl, zu sagen, daß die Menschwerdung ewig in Gottes Rathschluß (decree) war, oder real, nämlich so, daß Gott schon vor der Welt Schöpfung mit einer menschlichen Seele vereint war. Für die erstere Ansicht beruft er sich auf den hochgeachteten Dr. Goodwin (knowledge of God the father and his Son Jesus Christ. Vol. II.). Dieser sagt mit Beziehung auf Col. 1., 16.: Alle Dinge sind 1. geschaffen ἐν αὐτῷ, in him (nämlich als Gottmenschen) as the exemplary cause; that is, God set up Christ as the pattern of all perfection — and he drew in scattered Pieces in the rest of the Creation, the several Perfections met in that human nature (viz. of Christ as God-man) as a Pattern. (Also Christus als Gottmensch, ewig im göttlichen Decree oder by way of Anticipation (Watts S. 218) war das Musterbild oder Urbild, und die verschiedenen Vollkommenheiten, die in diese Menschheit Christi niedergelegt sind als in das Urbild, sind auseinandergetreten und zerstreut in der übrigen Schöpfung. 2. by him, δι' αὐτου all things were created, he having been some way the Instrument of the Creation as he is Christ God-man anointed as well as he is actually of Redemtion. Sonach wäre der Gottmensch auch zum Werkzeug der Schöpfung bestimmt, und virtually gibt ihm auch Gott the glory

der heil. Dreifaltigkeit (c. III., S. 20.). Er war zumal das hungrige Feuer (männlich) und die Bildniß, die das Wasser

---

of Creation, obgleich er erst 4000 Jahre nach Anfang der Welt wirklich Mensch ward. Denn er war zur Menschwerdung auch zeitlich vor allen anderen bestimmt, wie er denn der Erstgeborne ist aller Creatur: aber seine Menschwerdung ward suspended for glorious Ends. Die Sünde war daran Ursache, um ihretwillen trat er ein in der Mitte der Zeiten, da die Zeit erfüllet war: sie mußte aber zu seiner Verherrlichung gleichfalls beitragen. — Wurde nun freilich der Gottmensch nicht blos die Pattern, sondern das Instrument genannt für die Schöpfung, so war es consequenter, mit Watts das Andere anzunehmen, daß nämlich nicht blos die Idee dieses Urbildes ewig war, sondern daß es auch selbst vor der Welt real war. Dieß führt nun Watts so aus (in s. dritten Discourse: the Early Existence of Christs Human Soul l. c. S. 147 — 256,): Christi Seele war wirklich (actually, nicht blos virtually) the first-born of the Creation S. 218.) der Erstgeborne der Schöpfung. Eine herrliche Creatur wurde von Gott assumirt (S. 166.) vor der Welt, als Organ, und durch sie alles geschaffen. Diese herrliche Seele nahm in sich auf so viel Göttliches, als irgend ein creatürliches Wesen fassen konnte. Sie ist der Spiegel, das Ebenbild Gottes (S. 194.), wir aber, geschaffen nach Gottes Bild, sind eigentlich geschaffen nach dem Bilde dieses Gottmenschen. (S. 203.) Dieß erkläre viele dunkeln Stellen der Schrift, wo von einem subordinirten höhern Wesen schon vor der Incarnation die Rede sey. — So war es möglich, daß im A. T. Gott bereits sich in lebendigen Verkehr setzte mit dem Volke. In Maria aber nahm dann diese Seele noch das menschliche Fleisch an, wobei die Worte σαρξ ἐγενετο stark premirt werden. Diese Ansicht könnte leicht Arianismus (wie bei Paul Maty) werden; das fühlt der Verfasser selbst und zeigt dagegen, daß Haupteinwürfe der Arianer vielmehr erst bei ihr fallen. Diese nämlich führen Stellen an, welche auch, abgesehen von der Incarnation, also in Beziehung auf das Präexistirende in Christus subordinatianisch lauten, und beweisen damit ihren Subordinatismus. Wenn Christi Seele präexistirte, sagt er, so falle dieser Einwurf. Ferner: die Arianer sagen: die orthodoxe Lehre bringe es zu keiner wahren Erniedrigung Christi, da Gott nicht Theil nahm am Leiden: also sey ein höheres, aber Gott subordinirtes Wesen in Christus zu setzen, was sich wahrhaft

der Sanftmuth und Liebe hat (weiblich); er war eine züchtige Jungfrau in reiner Liebe (S. 23.). Die himmlische

---

erniedrigt habe in der Menschwerdung und wahrhaft gelitten. — Die Annahme der Präexistenz einer herrlichen Seele, die von Anfang an mit Gott vereinigt sey, biete die gleichen Vortheile (S. 227.). Und wenn seine Theorie auch noch für keine bestimmte trinitarische Ansicht besonders spreche, so rechnet er ihr dieß zum Ruhme an, will aber jedenfalls wahre Gottheit, persönliche Vereinigung mit Gott dieser Seele zuschreiben. Zur Empfehlung derselben führt er außer exeget. Gründen folgende weitere an: Es war angemessen, daß Christi Seele, ehe der Gottmensch in der Niedrigkeit und zum Zweck der Erlösung erschien, seine Zustimmung gab zu den Leiden. S. 177. Ferner: Es werde die ἐνσαρκωσις begreiflicher, da die menschliche Seele Christi das schon vorhandene Medium dazu war. Kein Glaubensartikel sey dadurch gefährdet (S. 229.), dagegen this doctrine greatly magnifies the self-denial and the condescending Love of our Lord Jesus Christ in his state of his Humiliation and Death; it casts a thousand Rays of Glory upon all the Scenes of his humbled Estate, it makes his Subjection and Obedience to the Will of the Father appear much more illustrious, and his Charity and Compassion to perishing Mankind stand in a very surprizing Light. S. 222.)

Was nun den Werth dieser manchfaltigen Ansichten betrifft, so haben sie insgesammt etwas doketisches an sich: nur die letztere kann, wenn man in Beziehung auf die Entstehung der menschlichen Seele creatianisch denkt, hievon ausgenommen werden. Die andern verrathen meist ihre doketische Tendenz durch eine manichaisirende Ansicht über den menschlichen Leib. Den Freunden des innern Lichts soll diese Ansicht noch besonders dazu dienen, um trotz ihres spiritualistischen Hangs mit der Person des Gottmenschen in Verbindung zu bleiben und von dem allgemeinen Logos zu unterscheiden. Wendet sich diese Ansicht so, daß sie in irgend welchem Sinne auch die Präexistenz der Menschheit Christi setzt, so leuchtet deutlich das Bestreben durch, die Bedeutung der Person Christi zu universalisiren — entweder in anthropologischer Weise oder in metaphysischer und spekulativer. Jenes bei Poiret, der den Gottmenschen als den Wiederhersteller des Geschlechts zu allen Zeiten darstellen will,

Wesenheit grünete im äussern Wesen seines Leibs und äussern Geistes. Seiner Seelen Bildniß (c. III., §. 24) stand in

---

damit nie dem Menschen sein Erlöser fehle. Das Letztere aber geschieht besonders von Rob. Fleming und J. Watts, deren Ansicht der kirchlichen Lehre am nächsten kommt, ja sich auch biblisch nicht ohne guten Schein rechtfertigen läßt. Unbegreiflich bleibt freilich, wie eine so vollendete Seele nicht nach der Inkarnation eine blos doketische Entwicklung hatte. Auch ruht die ganze Theorie auf der Voraussetzung eines sehr äußerlichen und zufälligen Verhältnisses zwischen Leib und Seele. — Aber indem sie den Gottmenschen als Organ und Urbild der Schöpfung der Welt vorangehen läßt, so ist damit ein sehr wichtiger Gedanke, wenn auch in ungenügender Form ausgesprochen, der nur zu wenig geltend gemacht wird, daß nämlich der Gottmensch Jesus Christus nicht blos ein Mittel sey für die Menschheit, namentlich die Erlösung, sondern auch Selbstzweck, dem die ganze Welt dient. Was aber endlich sowohl bei dieser als bei vielen der andern zu beachten bleibt, ist, daß bei ihnen so viel von der menschlichen Natur Christi die Rede ist. Auf sie richtet sich, ganz angemessen dem Geiste der neuen Zeit, das Nachdenken; sie wird vor Allem zu erhöhen gesucht — und durch dieß Erweitern der Grenzen ihrer Bedeutung und Würde nach allen Seiten hin, wird in der Weise der Vorstellung die wesentliche Verwandtschaft des Göttlichen und Menschlichen ausgesprochen, welche wissenschaftlich nun zu gewinnen war. Dieß besonders sichtlich bei Barclay, Poiret und Watts. Zur Weise der Vorstellung aber gehört es, daß Watts es nicht als Bestimmung des Logos ansehen kann, Mensch zu werden, ohne diese Bestimmung sofort auch als verwirklicht zu denken. Daß er ferner, um dem Gottmenschen den ersten Rang zuzutheilen, auch der Zeit nach ihn allein glaubt voranstellen zu müssen. Auch wagt er noch nicht, die Menschwerdung als wesentliche Bestimmung des Logos anzusehen, denn sonst wäre er nach seinen Prämissen wohl vollends zu der Lehre von der ewigen Menschheit und dahin fortgegangen, den Logos stets und ewig zugleich als Mensch (=Adam Kadmon) auszusprechen. Aber auch diese letztere Wendung tritt auf besonders bei Swedenborg. Ihm ist der Mensch so sehr die nothwendige und allgemeine Form des Geistes, daß er nicht blos die Engel läugnet und sie allegorisch faßt oder als Menschen zu erweisen sucht, sondern auch Gott ist ihm von Anfang Mensch (vgl. oben

dem Bilde der göttlichen Jungfrau, der Weisheit, welches in der Gottheit von Ewigkeit erblickt war worden. — Des Adams Bildniß war aus Gottes Weisheit (d. i. dem ewigen Sohn Gottes). Denn Gott wollte sich also in einem Bilde sehen und offenbaren, und das war die Gleichniß nach Gott. Ja Adam war nicht allein eine Gleichniß, sondern in derselben Bildniß (nämlich der ewigen Jungfrau) Gottes Kind, geboren aus Gott, aus dem Wesen aller Wesen. Aber er verlor die jungfräuliche Weisheit, die er in ihm hatte; er fiel durch den Teufel, der ihn beneidete und welcher an der nicht unauflöslichen Einheit der drei Principien in ihm einen Angriffspunkt hatte (c. V., §. 6. ff.) Und wie die himmlische Jungfrau von ihm wich, so theilte sich auch die Einheit der Geschlechter, die in ihm war; er ward angethan mit grober, starrer Materie und ward sterblich. Jedoch wie sich die Finsterniß sehnet nach dem Licht, so Adam, der zum Bräutigam Erwählte, nach der himmlischen Weisheit, seiner Braut; und nicht minder auch sie sehnet sich nach ihm: rufet ihm und lockt ihn immerdar, anklopfend bei ihm in mannigfacher Weise, bis sie zuletzt selbst Mensch ward. Sie ward es, damit der

---

S. 208. Anm.) im Ersten, wie er es ausdrückt, um es dann auch im Letzten, in der Welt zu werden. (Lehre d. n. Jer. vom Herrn S. 85. u. S. 72.) Alles Göttliche strebt zur menschlichen Gestalt an. Vgl. die Schrift v. Himmel. u. der Hölle N. 73—77. u. N. 453. 460. — Einen dreieinigen Gott in drei Personen können wir uns nicht denken („v. Herrn" S. 124.) sondern nur so, daß Gott Eine Person ist, Christus der Herr; dieser Eine ist zu betrachten nach drei Seiten: 1. das Göttliche des Herrn (= Christi) ist der Vater; 2. das göttliche Menschliche der Sohn; 3. das von diesem Herrn Ausgehende ist der heil. Geist. So will er eine Dreieinheit der Person zugeben, aber nicht der Personen. — Hieher gehört endlich noch der würtembergische Prälat Oetinger. Dieser, mit Swedenborgs und Böhm's Schriften vertraut und besonders auch ein Verehrer der altjüdischen Mystik, scheint auch der Lehre vom Adam Kadmon geneigt. Vgl. s. Lehrtafel der Prinz. Anton. Ein Mehreres von diesem tiefsinnigen Manne unten.

Mensch wieder hergestellt würde. Daher hatte sie eine Geburt, wie sie dem wahren Wesen des Menschen entsprach, — eine jungfräuliche. Er beschreibt diese näher so (Drei Princ. c. XVIII., §. 38. ff. V. d. Menschw. J. Chr. c. VIII.). Die Gottheit hat gelüstet, Fleisch und Blut zu werden. Und wiewohl die reine klare Gottheit Geist bleibet, noch (dennoch) ist sie des Fleisches Geist und Leben worden. Bei Adams Schöpfung bewegte sich nur der Geist Gottes aus Gottes Herz, nun aber, da der Mensch gefallen war, bewegte sich das Centrum oder Herz Gottes, das von Ewigkeit geruhet hatte, und ward das göttliche Feuer aufgeschlagen und angezündet (Bd. IV., S. 65.). Dieß geschah aber so, daß Maria zuerst durch die himmlische Jungfrau in der Benedeyung hoch gradiret wurde gleich dem ersten Menschen vor dem Fall, das Verstorbene und Verschlossene der Menschheit in ihr wieder lebendig ward (S. 64. 67.). So stand sie nun in der reinen züchtigen Jungfrau, so konnnte das Wort des Lebens Mensch werden in der äussern Maria, die zugleich die Bildniß oder die himmlische Jungfrau als ihr Eigenthum (II., 382.) in sich hatte: — und Maria ward eine Mutter des Thronfürsten (Drei Princ. c. XVIII., 41.). Die Jungfrau der Weisheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß in ihre jungfräuliche **Matricem** eingegeben, und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien und in der Tinktur des Elements, welches vor Gott rein und unbeflecket ist. Darinnen ist das Herze Gottes ein englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung. — Also der Ursprung Christi ist aus der Maria, die aber zu paradiesischem Wesen wieder hergestellt ist durch Vermählung mit der ewigen Jungfrau, oder dem Worte Gottes, in das ihr Wesen wiedergerückt ward, oder das wieder aufleuchtete aus ihr. Daher dann der Gottmensch nicht ist wie andere, aus grobem Stoff, sondern er ist aus heil. Element, ein englischer Mensch. Ja er ist nicht blos wieder wie der paradiesische Adam, in welchem die Gegensätze noch löslich verbunden

waren, in nicht bewährter Einheit; sondern diese hohe englische Bildniß ist größer als Adam oder irgend ein Engel ist, durch den Ausgang aus dem Herzen Gottes mit voller Fülle der Gottheit (Drei Princ. c. XVIII., 41. 42. S. 281. 282.). Und sollt hie verstehen gar hoch und scharf, daß diese neue Kreatur im heil. Element nicht ist von der Jungfrauen (Maria) Fleisch und Blut geboren; sondern von Gott aus dem Element, in voller Fülle und Einigung der heil. Dreifaltigkeit, welche mit voller Fülle ohne Wanken ewig darinnen bleibet, welche überall alles erfüllet. Daher ist das Wort mit seiner Ergebung in das von ihm geschaffene heil. Element mit seinem Eingehen in die jungfräuliche **Matricem** (d. h. in das paradiesische Wesen der Leiblichkeit der benedeiten Maria) vom Vater nicht abgetrennt, sondern bleibet ewig im Vater, und ist an allen Enden gegenwärtig im Himmel des Elements, in welches es ist eingegangen und eine Kreatur im Menschen worden, die Gott heißet.

Dieß heil. Element, was bei Böhm zur paradiesischen Menschheit gehört, aus der allein die reine Geburt des Sohnes Gottes werden konnte, (nach) der Art, wie die Erzeugung bei Adam seyn sollte vor dem Fall, durch gläubige Imagination,* oder

* Vgl. drei Princ. c. XXII. §. 41. 44. cll. 36. Die Schrift saget, er sey ohne Sünden empfangen aus einer reinen Jungfrauen. Da denke, du liebes Gemüth, was das vor eine Jungfrau sey gewesen — denn alles, was vom Fleisch und Blut dieser Welt geboren wird, das ist unrein, und kann keine reine Jungfrau in diesem verderbten Fleisch und Blut geboren werden. 38. Also sagen wir nach unserer Erkenntniß, daß die reine züchtige Jungfrau, in welcher Gott geboren ist, ist die reine, züchtige Jungfrau vor Gott und ist eine ewige Jungfrau. Sie ist ihr neuer Mensch im heil. Element Gottes gewesen, darum ist sie die Gebenedeite unter allen Weibern. Maria konnte ergreifen die heilige, himmlische Jungfrau Gottes. Denn Gott ist Alles in Allem und erfüllet Alles: unsre Seele aber ist ein Geist, und so fehlets an Nichts, als daß unsre Seele das Heilige ergreife, daß sie dessen eigenthümlich habhaft werde: und wenn sie dessen habhaft wird, so zeucht sie an das reine Element, darinnen Gott wohnet (d. h. die göttliche Natur, die aber unter

durch den Gedanken der in der ewigen Weisheit stehenden Seele) entspricht dem, was Schwenkfeld mit der Geburt Jesu aus der Natur Gottes bezeichnen will, oder Weigel mit der Geburt Christi aus der himmlischen Eva, die er als Sohn Gottes selbst ist, die aber für ihn als Menschen die Mutter ist und ihm seine himmlische Menschheit verleiht. Von diesem göttlichen Element sagt Böhm weiter (ebendas.): Doch sollt du wissen, daß die Leiblichkeit des Elements dieser Kreatur unter der Gottheit ist: denn die Gottheit ist Geist, und das heil. Element ist aus dem Worte von Ewigkeit erboren. Der Herr ist eingegangen in den Knecht, dessen sich alle Engel im Himmel wundern, und ist das größte Wunder, so von Ewigkeit geschehen ist, denn es ist wider die Natur, und das mag Liebe seyn! §. 44. Diese hochfürstliche englische Kreatur ist augenblicklich im Wort und heil. Geist im heil. Element figurirt worden; die Maria gab noch die Irdigkeit dem heil. Elemente der neuen Kreatur bei — aber ohne Verunreinigung (welches das Scheideziel war §. 50.), denn das Wort der Gottheit verwehrete das. Und wie so ein äusserlich Bild ward mit aller natürlichen menschlichen Glieder Einsetzung und Figurirung: so hat es auch seine natürliche Seele gleich allen Adamskindern bekommen. Allda hat sie (die menschliche Seele) ihren fürstlichen Stuhl im Himmelreich wieder bekommen, aus welchem sie mit der Sünde in Adam war ausgegangen.

Gott ist, §. 42.), sie ist wiedergeboren. Maria hat die himml. Jungfrau nicht aus eigener Macht an sich gebracht, sondern durch die Kraft und Barmherzigkeit der himmlischen. Jedoch können wir nicht sagen, daß die himml. Jungfrau, die in Mariam einging, aus Gottes Rath ist irdisch worden (ohne Mitwirkung der Maria), sondern wir sagen, daß die Seele Mariä hat die himml. Jungfrau ergriffen, und daß die himmlische Jungfrau hat der Seele Mariä das himmlische neue reine Kleid des heil. Elements aus der züchtigen Jungfrauen Gottes angezogen, als einen neuen, wiedergebornen Menschen, und in demselben hat sie den Heiland aller Welt empfangen und zu dieser Welt geboren.

So hat (§. 52.) der andere Adam die Seele mit seiner Menschwerdung wieder eingeführt und mit dem Worte Gottes verbunden in Liebe und Gerechtigkeit. Die neue, aus dem heil. Element gewordene Kreatur — ist der Seelen Leib worden, und in ihr ist die Seele heilig. Die irdischen Essentien aus Fleisch und Blut (der Maria) hangen ihr in Zeit des irdischen Leibes an, welche Christus, als seine Seele mit der neuen Kreatur in Tod ging, im Tode ließ, und mit dem neuen Leibe aus dem Tode aufstund und über den Tod triumphirte. Gegen die Meinung, als ob Christi Menschheit aus der Trinität schon herab gekommen, also ewig wäre, oder als ob Christus eine fremde Seele vom Himmel gebracht hätte; (Drei Princ. c. XXIII., §. 46.) protestirt er vielfach (ebendas. §. 60 — 63.). Aber den **Ternarius sanctus** hat das Herze Gottes an sich genommen, (§. 73.) und **Ternarius sanctus** ist unser rechter Leib in der Bildniß, welchen wir haben verloren; den hat nun das Herze Gottes an sich genommen: zwar auch unsern Leib (den grob materiellen) hat es angenommen, aber nicht mit jenem paradiesischen vermischt. Denn in unserm Leib steckete der Tod; jener paradiesische Leib aber war des äussern, greiflichen Leibes Herr. (Wie alle Sichtbarkeit, ist der äussere Leib nur eine Ausgeburt des heil. Elements, das vor Gott ist, darin Gott wohnet, das im ganzen Raum dieser Welt ist, an allen Orten und dessen Leib das Reich dieser Welt ist). Dieses sterblichen Leibes Herz ist unseres Todes Tod und Ueberwindung. So kann man also nicht sagen, der ganze Christus mit Leib und Seele sey vom Himmel kommen, wohl aber sein Leib. Gleichwohl ist dieser Leib aus dem heil. Element erst formirt mit der Menschwerdung: wo er zugleich, ohne Vermischung den sterblichen Leib annahm. — Ueber das innere Verhältniß dieses himmlischen, englischen Leibs zu dem sterblichen ist Böhm nicht klar, und findet sich in der gleichen Schwierigkeit, wie wir es oben bei Schwenkfeld fanden.* Um dieser Ursache aber

* Noch verdient es auch Erwähnung, daß Böhm eine doppelte Geburt der Seele Christi unterscheidet; und also eine doppelte

ist Gott Mensch worden, daß er die arme Seele des Menschen wieder in sich neu gebäre und von den Ketten der Grimmigkeit des Zornes erlösete, und gar nicht um des thierischen Leibes willen, welcher muß wieder in den vier Elementen zerschmelzen und ein Nichts werden (c. XXII., 50. ff.). Christus versenkte sich in den Feuergrimm selbst, um ihn zu löschen. Ein besonderes Gewicht aber legt er dennoch stets auf den Leib bei unserer Erlösung (c. XVIII., 102.). Das Verwesliche gehört in die Erde: hätten wir können mit diesem Leibe in Gott bestehen, Gott wäre nicht Mensch worden und wäre für uns gestorben (c. XII., 47. 68.). Eine andere Seele wird nicht geboren in keinem Menschen, sondern ein neuer Leib; und zwar dadurch, daß sie in das heil. Element sich versetzt, was ihr überall nahe ist. Dieses anziehend erhält die Seele einen himmlischen Leib und wird erneuert. Die historische Erscheinung Christi war unentbehrlich zum Heil; doch erstreckt sich ihr Segen auch über die Grenzen der äussern Kirche, wo er gepredigt wird, hinaus. Das Heilige ist an allen Orten, — und unsere Seele ein Geist; so fehlets an nichts, als daß unsere Seele das Heilige ergreife.

Seele, oder doch eine doppelte Seite der Seele Christi. Nach der einen Seite oder Geburt ist sie mit dem natürlichen Leib geworden und steht im Reiche der Welt. (Vgl. hiezu das Obige von V. Weigel.) Nach der andern aber reichet sie in die tiefen Thoren der Ewigkeit, ins Vaters urkundlichsten Willen, und ward Gottes natürlicher, ewiger Sohn (von den drei Princ. c. XVIII. §. 53—57.) und ward die Seele Christi im Worte eine selbstständige, natürliche Person in der heil. Dreifaltigkeit. Und ist in der ganzen tiefen Gottheit keine solche wunderliche Person mehr als dieser Christus (vgl. c. XXII. 77.) Die himmlische Jungfrau war die Seele in ternario sancto, und die brachte er mit, unsrer Seele zu einer Braut. — So wenig beides von ihm auseinander gesetzt ist, so viel ist deutlich, er will die Seele Christi gleichfalls als wesentlich göttlich ansehen — wie er ja auch den Leib Christi aus dem heil. Element ableitet, (das bei ihm ungefähr die Stellung hat, wie bei Erigena die causae primordiales im Verhältniß zu ihren effectus): aber auch das Irdisch-Menschliche will er festhalten.

Obgleich auch bei Böhm das größte Gewicht gelegt wird auf den himmlischen Leib Christi, so will er doch die historische Bedeutung Christi weit mehr festhalten, als es Weigel thut. Er läßt zwar die ewige Jungfrau Gottes nicht blos mit Jesu Christo sich vermählen, sondern der Mensch überhaupt ist ihr Bräutigam; auch tritt diese ewige Jungfrau nicht blos in den Gesichtskreis der mit Christi historischer Erscheinung bekannt Gewordenen. Ja, über dem Bemühen, Christi himmlische edle Geburt darzuthun, droht ihm die Gefahr, die Jungfrau Maria schon in einer Weise sich mit der ewigen Jungfrau vermählen zu lassen und zu identificiren, daß für Christus nichts Auszeichnendes mehr übrig bleibe, weil er eben auch nichts Anderes seyn kann als die Einheit des Menschen mit der himmlischen Jungfrau. Allein er sagt nicht blos, daß die ganze Fülle Gottes in Jesu gewesen sey, sondern er behält auch dem Gottmenschen allein die zweite Stelle in der Trinität und die Würde vor, die Menschen durch seine Erlösung in ihr Paradies wieder einzuführen, wo sie — besonders vermittelst des heil. Abendmahls — Glieder seines Leibes werden, bekleidet mit dem himmlischen Leib durch den Glauben, und selig um ihn als ihr Centrum und ihre Sonne schweben. Der tiefere Begriff von der Sünde, der ihn vor andern Mystikern auszeichnet, aber freilich bei ihm dem Dualismus nahe kommt, hält ihn auch fester bei der historischen Erscheinung des Gottmenschen. Dennoch ist jener Spiritualismus, der z. B. bei Weigel frei hervortritt, auch bei ihm nicht überwunden, sondern nur nicht so entschieden eingelassen. Und wie ihn selbst nicht die Consequenz seines Systems, sondern sein demüthiger Sinn, seine kirchliche Frömmigkeit vor vielen Abwegen der Mystik bewahren konnte, so zeigte sich bei manchen seiner spätern Freunde, die in eine separatistische und naturalistische Richtung eingingen, wie wenig die in seinem System versuchte unmittelbare Einigung von Christenthum und Philosophie genügte.

Es fehlte all diesen Theosophen, unter denen Böhm unläugbar die erste Stelle einnimmt, die dialektische Vermittelung

noch gar zu sehr, wenn auch bei näherer Betrachtung zwischen ihren Ideen ein innigerer Zusammenhang ist, als man bei dem ersten Anblicke ahnt. So reich ihre Ideen sind, so lebendig und manchfaltig ihre Darstellung: so kräftig endlich im Gegensatze gegen eine blos traditionelle Lehre in ihnen das neue Princip lebt — so hat es doch in ihnen sein Daseyn nur erst in der Weise der Anschauung oder Phantasie — aber nicht des Gedankens.

Form und Gedankengang bei ihnen haben das Singuläre, Subjektive so sehr an sich, daß sie weder im Stande waren, die Kirche vor dem Zurücksinken in neue Erstarrung zu bewahren, noch den dieser Erstarrung gegenüber berechtigten Ausbruch einer einseitigen Subjektivität im Gange der ganzen Wissenschaft zurückzuhalten. Vielmehr, nachdem die deutsche Theosophie mit Böhm ihren Höhepunkt erreicht hatte, trat auch für sie (wie die erneuerte neuplatonische Philosophie), da sie sich zur Klarheit des Gedankens zu erheben sucht, eine Ebbe ein, in welcher der Reichthum der Produktivität versiegt, in welcher sie aber auch immer mehr sich selbst entschieden der einseitigen Subjektivität zuwendet und in Naturalismus übergeht. Männer, die hieher gehören, sind Gichtel, Dippel, Adam Müller. — Merkwürdig ist es in dieser Beziehung zu sehen, wie die deutsche Mystik sich besonders in Spinozismus verläuft. * Die Mystik mußte nothwendig, um sich zu begreifen, in Philosophie übergehen. So ist die deutsche Theosophie der Ausgangspunkt der Philosophie — gewissermaaßen ihre Mutter: — aber erst in der Tochter konnte sich die Mutter begreifen. Es sollte das natürliche Licht zuerst sich scheiden von dem christlichen, damit die Vermischung, die bei den Mystikern immer wiederkehrt, aufhöre: damit das Menschliche sich in seinem eigenen Wesen erkennen und erfassen möchte. Erst wenn dieß geschehen war, konnte eine höhere Einheit von Natur und Gnade, in welcher die wesentliche Zusammengehörigkeit und Einheit des Verschiedenen begriffen würde, erreicht werden.

* Es gehören hieher besonders Knutzen und Edelmann.

Das Resultat der bisherigen Betrachtung ist, das Doppelte, daß der Fortschritt der Christologie von dem den protestantischen Kirchen anvertrauten Princip der Subjektivität abhängig war; zweitens aber, daß die Kirche mit Allem, was sie zuerst aus sich hervorbrachte, bevor das Wesen des Menschlichen mehr gewürdigt und wissenschaftlich erkannt war, nur die Einleitung schuf zu dem Werke, das nun vor ihr lag.

Konnte aber die Kirche nicht fortschreiten, ihr Princip nicht ausbilden ohne eine tüchtigere Erforschung des Wesens der menschlichen, bisher so ganz zurückgestellten Natur, so dürfen wir uns auch nicht wundern, wenn die Theologie nun zunächst von den Fortschritten der Philosophie abhängig wurde, welche das protestantische echt philosophische Princip der geistigen Freiheit vor Allem für sich nahm.

Es ist nicht zu läugnen, daß die neuere, vom subjektiven Princip getragene Zeit in der Hervorkehrung des Menschlichen an der Person Christi auf ausschweifende Abwege gerieth, und es ist nicht schwer, sie deßhalb zu tadeln. Aber soll dieser Tadel so unbedingt und allgemein seyn, so sollte man nicht vergessen, daß das nur die Vergeltung und natürliche Reaktion gegen die entgegengesetzte auch verwerfliche Einseitigkeit in Hervorhebung des Göttlichen war, vor welcher das Menschliche nie zu seinem Rechte kam. Und wollte man vollends diese Ausschweifungen des subjektiven Princips der Reformation zur Last legen, so wäre das noch ungerechter. Denn wer wollte nicht darin etwas Großes und den Anbruch einer schönen Zeit erblicken, daß der Geist, mit einem blos Aeusserlichen sich nicht begnügend, nun bestrebt ist, das Objektive zu seinem geistigen Eigenthum, zu seiner innersten nicht blos gefühlten, sondern auch erkannten Wahrheit und Gewißheit zu machen? Wer wollte nicht freudig die Tage der Reformation begrüßen, wo der Geist die Bahn sich öffnete, fesselos und frei das zunächst blos Ueberlieferte und auf äusserer Autorität ruhende nach seiner innern auf sich selbst sich stützenden Macht und Wahrheit zu erkennen, und ihm einen ewigen, unverlierbaren Sitz in den innersten Kammern des Geistes

aufzuschlagen? Durch nichts als durch die innere Macht der Wahrheit will der protestantische Geist sich binden lassen, und kehrte sich daher gegen eine Christologie, welche noch, wie wir sahen, unwahr war. Und wurde dann auch das Wahre mit dem Unwahren verworfen, bekam auch das Menschliche das vollkommenste Uebergewicht über das Göttliche: so blieb es doch nicht bei dem der alten Zeit entgegengesetzten, ihr vergeltenden subjektiven Extrem: sondern der alte Schaden, der eine wahre Anschauung vom Gottmenschen unmöglich machte, kam dadurch erst recht offen zu Tage und wurde seiner Heilung entgegengeführt. Dieser bestand, wie wir sehen, in jenem durchgehends herrschenden Begriff vom Göttlichen und Menschlichen, nach welchem sie wesentlich verschieden von einander sind, wie absolut Unendliches und absolut Endliches: ein Begriff, der sich in der Lehre von den zwei Naturen in Christus, welche als zwei entgegengesetzte Substanzen in der Person Christi vereint seyn sollten, seinen Ausdruck und seine kirchliche Sanktion schuf. Wir haben aber gesehen, wenn dieser Begriff wahr ist, so bleibt nichts übrig, als sich irgend einer Form des Monophysitismus oder Ebjonismus hinzugeben. Jener Begriff also des Göttlichen und Menschlichen mußte in Untersuchung genommen und umgebildet werden, wenn eine reinere Christologie möglich werden sollte. Gerade nun die mit der Reformation zuerst großartig aufgetretene subjektive, anthropologische Richtung führte in ihrem Verlauf eine tiefere Erkenntniß des Wesens menschlicher Natur mit sich. Der Gang der neuern, d. h. protestantischen Philosophie bezeichnet Schritt für Schritt die Stufen des zu sich selbst kommenden Geistes, und selbst die momentane Losreißung des Göttlichen vom Menschlichen in Christus, die alleinige Festhaltung des Letztern mußte am Ende nur dazu dienen, mit dem abstrakten Begriffe des Göttlichen auch den abstrakten Begriff des Menschlichen zu überwinden — ihre wesentliche Verbindung und Einheit zu erkennen und so eine wahre Christologie durch Aufhebung jener trennenden Scheidewand zweier entgegengesetzten Naturen vorzubereiten. Das Göttliche in Christus war als das nicht abstrakt

Unendliche, sondern als dasjenige zu begreifen, was in der Menschwerdung die Negation und Endlichkeit in sich selbst aufnimmt, ohne dadurch sein Wesen zu verlieren: das Menschliche als das, welches erst im Göttlichen zu seiner Wahrheit kommt.

Den Gang der Philosophie nun von Stufe zu Stufe zu verfolgen, gehört nicht hieher; sondern nur die Betrachtung des Einflusses jeder Stufe auf die Christologie. Und zuerst kommt hier die wolfische Philosophie in Betracht, in welcher sich die Emancipation der Philosophie von der Theologie realisirt. — Obwohl diese Philosophie selbst dogmatisch war, so konnte das doch nicht lange währen, sondern nachdem das Denken, die Subjektivität, befreit war, schritt es unabläßig in der Destruktion aller und jeder äussern Voraussetzungen fort: weil die Unabhängigkeit von diesen die erste wesentliche Seite der Freiheit und Selbstständigkeit des Denkens ist. Die Theologie aber und insbesondere auch die Christologie folgte ihr in diesem destruktiven Gange Schritt für Schritt — und so bietet sich uns in diesem Zeitraum der vorherrschenden Subjektivität gerade die umgekehrte Erscheinung gegen die Zeit vor der Reformation dar. Während hier in aufsteigender Linie ein Glied um das andere an die Christologie angefügt worden war, weil immer das frühere wieder weiter trieb, so wurde nun ein Glied um das andere gerade nach der Reihenfolge, wie es vorher angesetzt war, wieder abgelöst, und zwar dieselbe Macht des vorausgesetzten Gegensatzes zwischen Göttlichem und Menschlichem vollzog diese Destruktion, welche das Werk früher auferbaut hatte, nur daß jetzt das andere Glied des Gegensatzes sein ausschließendes Wesen geltend machte. Und auch darin ist in dieser jetzigen Richtung das Gegenbild zu jener ersten sichtbar, daß sie, sobald das Werk der Destruktion vollendet ist, und zum Theil schon vorher, wie wir sehen werden, nicht minder als die alte Zeit, nur von der andern menschlichen Seite her, die ein Glied um das andere ansetzende Construktion der Person Christi begann. So groß die Gegensätze sind, durch welche die Geschichte

dieſes Dogmas hindurchgeht; ſo ſtellt ſich uns doch immer wieder, wenn wir die Gegenſätze im Großen überſchauen, nichts als die Eine Macht der an ſich einigen, aber ſich zeitlich explicirenden Idee dar, welche in den Gegenſätzen eines ihrer Momente um das andere entfaltet; und die Einſeitigkeiten durch die hervorgerufenen entgegengeſetzten beſtraft und widerlegt, um dann die Extreme als verſchiedene Momente der Einen Wahrheit zuſammenzufaſſen, und ſich durchdringen zu laſſen, damit immer mehr die Eine Wahrheit in ihrer ganzen Fülle und Glorie im Bewußtſeyn der Menſchen aufgehe. Dieſe Betrachtung mag uns die gebührende hiſtoriſche Stimmung zu der nun beginnenden, auſſerdem freilich ſehr unerfreulichen Periode mitbringen laſſen.

Zweite Abtheilung.

Von Chr. Wolf bis Kant.

Deſtruktion der Chriſtologie durch die allein negative Seite der Befreiung des ſubjektiven Geiſtes zu ſich ſelbſt.

Das erſte Auftreten der leibnitz-wolf'ſchen Philoſophie war keineswegs ein feindſeliges gegen die bibliſche oder auch nur gegen die kirchliche Chriſtologie. Vielmehr gewährte der Morgen der freieren deutſchen Philoſophie der Theologie nur das erfreuliche Schauſpiel, an der Philoſophie eine freie Bundesgenoſſin gewonnen zu haben, welche dem chriſtlichen Glauben nur eine weitere Stütze an der Vernunft durch Nachweiſung ihrer völligen Uebereinſtimmung mit den chriſtlichen Dogmen gab, eine Schutzwaffe, die bei dem Aufkommen des engliſchen Deismus und der franzöſiſchen Ungläubigen, welche einzig die Autorität der Vernunft der der Offenbarung entgegenſtellten, nicht unwillkommen heißen konnte. Wolf, wie Leibnitz, verhielt ſich poſitiv zur Offenbarung, und namentlich zur Chriſtologie; die Philoſophie wurde nur angewandt, um die Wahrheit der Offenbarung zu beweiſen; und um ſo

unverfänglicher mußte es der Theologie erscheinen, sie als befreundet anzuerkennen. Allein andererseits lagen doch auch schon in der wolf'schen Philosophie genug Elemente, um einen andern Stand der Dinge herbeizuführen. Die mathematische Demonstrirmethode dieser Philosophie, auf die Christologie angewandt, fand zwar noch volle Einstimmung mit dem Dogma von Christus: Wolf selbst, und besonders sein Schüler Carpov, zeigten die Nothwendigkeit der Menschwerdung ganz nach der Art des anselmischen **Cur deus homo?** durch die Idee einer nothwendigen Genugthuung und Stellvertretung. Aber die herrschende Demonstrirmethode gab dem Geist schon eine sehr überwiegende Richtung auf die Lehre. Diese wurde als das Wesen des Christenthums behandelt, und darüber ließ man seinen Mittelpunkt, nach welchem es That, Leben, ewige Geschichte ist, ausser Acht. War dieser zurückgestellt, was die damalige Theologie fast durchgängig that, so ruhte die Beweiskraft für die Offenbarung in Christus in Aeusserlichem — und die Philosophie, welche doch aus Principien des Geistes selbst redete, mußte überzeugender, gewichtiger werden, als die Autorität der Theologie. Gelang dann der Beweis der geoffenbarten Lehren durch die Vernunft vollständig, so hatte ja die Vernunft diese Wahrheiten frei aus sich producirt; und durch dieß Gelingen war die Offenbarung von selbst als etwas Entbehrliches hingestellt, weil ja in der Vernunft schon die Kraft lag, ihre Lehren aus sich zu finden. Gelang aber die Demonstration der geoffenbarten oder kirchlichen Lehren nicht, so war, je mehr der Geist in seiner Selbstständigkeit erstarkte und je mehr er sich dessen bewußt wurde, wie viel mehr Sicherheit und Gewißheit in seinen nöthigenden Beweisführungen, als in einer äussern Auktorität liege, desto mehr die natürliche Folge, daß er nicht mehr geduldig sich dieser äussern Auktorität und ihren Sprüchen als dem Ziele unterwarf, das seine Beweise zu erreichen haben, sondern daß er auch aus eigener Machtvollkommenheit zu entscheiden wagte, was wahr sey, was nicht. Daß die Sache diesen Gang nahm, dazu mußte schon das einfache logische Gesetz des Widerspruchs,

welches Anfangs allein Einlaß in die Theologie verlangte, bald führen. Die kirchliche Lehre von der Person Christi, namentlich der **communic. idd.** war keineswegs über allen Angriff, auch nur von Seiten dieses Gesetzes erhaben.* Und wirklich war um die Mitte des vorigen Jahrhunderts diese Lehre schon fast allgemein aufgegeben, wie überhaupt der dem innigen Leben der Reformationszeit entfremdete, der Verständigkeit hingegebene Geist in den symbolischen Büchern nur ein drückendes Joch erblickte, welches abzuschütteln zunächst sein eifriges Bestreben wurde: was auch bald nach der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ziemlich allgemein gelang. Das kirchliche System fand nur wenige Vertheidiger, und auch diese redeten nur mit halbem Muth, nicht mehr getragen von jener mächtigen Glaubenskraft, welche alles auf Christum bezog. War die **communic. idd.** geläugnet, so war man in der retrograden Bewegung bereits wieder am Nestorianismus angelangt, und hatte so die vorangeeilte ref. Kirche, die ihm schon nahe genug stand, eingeholt.** Wir haben aber oben gesehen, wie im reformirten System der Widerspruch zweier so ganz differenten Naturen in Einer Person nur noch mehr zu Tage liegt, als im lutherischen, wo die **communic. idd.** ihn einigermaaßen dem Blick entziehen konnte. Daher mußte man abermals einen Schritt weiter gehen. Man brach nun von dem mit so viel Arbeit von der alten Kirche auferbauten Begriff der Gottheit des Sohnes ein Stück um das andere

---

* Nach dem Streit zwischen den Tübingern und Gießenern, von dem oben die Rede war, zeigt sich bereits eine Abnahme des Interesses dafür in der lutherischen Kirche. So besonders bei Calixt und seiner Schule. Vgl. die oben genannte Abh. v. Cotta, S. 56.

** Doederlein instit. Ch. II., §. 253. nimmt sich des Nestorius so an, daß er seine durchgängige Orthodoxie beweist. Die ἀνυποστασια menschlicher Natur nimmt er nicht für Unpersönlichkeit, sondern für moralische Wirkung des Sohnes Gottes auf den Menschensohn. Und die communic. idd. nennt er ein neueres commentum. Aehnliches schon vor ihm Andere.

ab zunächst den nicänischen Schlußstein dieses Dogma's, die Homousie, und wandte sich dem Arianismus zu. Schüchtern sprach dieß noch Töllner * nach gewissenhafter, aber kurzsichtiger Exegese aus: bald aber bekam der Subordinatianismus, der unter den christlichen Parteien schon lange durch den Arminianismus repräsentirt war, eine Menge Freunde. Bis daher galt die Schrift noch durchaus als Auktorität — und nur mit dem so lange unbefangenen Glauben, daß die Lehre der symbolischen Bücher geradehin mit der Lehre der Schrift identisch sey, war es nun vorbei. Aber bald wurde auch die Schriftauktorität auf allerlei Weise angegriffen. Die Exegese hatte mit Ernesti's grammatischer Interpretation ** indeß einen neuen Aufschwung genommen: und nach dem Sinne ihres Stifters sollte sie zur Vertheidigung der Kirchenlehre eine neue Wehre seyn. Allein unbefangen wurde darum die Exegese noch weit nicht; hatte sich die Theologie der bindenden Auktorität der symbolischen Bücher entledigt, so brachte sie nun zur Exegese statt der mit jenen gegebenen **regula fidei** einen andern Kanon mit, die vernünftigen Gedanken, die Weisheit der Aufklärung und allerlei vorgebliches Urchristenthum. — Das historische Princip der Exegese, besonders durch Semler emporgebracht, und die erwachende Kritik, welche mit jugendlichem Muth an der bisherigen Grundfeste des Glaubens, der Schrift, rüttelte, boten für jede der neuen Ansicht von Christus von Seiten der Schrift drohende Verlegenheit beliebige Auskunft, indem alle widrigen Bestandtheile der Christologie, wie der Glaubenslehre überhaupt, angeblich unbeschadet der Auktorität der Schrift im Ganzen, auf Akkommodation und Zeitvorstellungen reducirt oder auf die Schuld späterer Zeiten geschoben wurden. Der erwachte freiere historische Forschungsgeist wandte sich mit besonderem Eifer auch der Geschichte unseres Dogma zu: fand viel neues, ungeahntes

---

* cf. theol. Untersuchungen 1762. Bd. 1. Stück 1. V. Arianismus.

** Institutio interpretis 1761.

Licht, sah aber auch meist nur einen zufälligen, äusserlichen Ursprung der Bestimmungen dieses Dogma. Die erst allmälige historische Ausbildung, oder begriffliche Fassung einer Wahrheit galt für einen untrüglichen Beweis, daß sie nur menschlich, werthlos sey. *

Da nun zu dieser Zeit auch der Einfluß der französischen und englischen Freidenker in Deutschland immer mächtiger wurde: die wolfische Philosophie allmälig in dem Sande der Popularphilosophie sich verlief, und einem durch ihre verstandesmäßige, formale Richtung miterzeugten Deismus und Fatalismus Platz machte, der consequent in Materialismus und Eudämonismus umschlug: so mußte die ideenlose, in die Kreise der Endlichkeit und kahler Nutzenstheorieen festgebannte Zeit der Lehre von der Person Christi immer mehr entfremdet: die Lehre von der Menschwerdnng Gottes mußte ihr ein Aergerniß und eine Thorheit werden. In rascher Folge erlosch ein Strahl der göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der Väter den fleischgewordenen Gottessohn sah, um den andern für das Bewußtseyn der fleischgewordenen Zeit; es war kein Anhalten mehr, bis das Maaß der Erniedrigung voll war.

Beim Subordinatianismus, der noch an dem schwachen Faden einer höhern, präexistirenden, in Jesu wohnenden Hypostase an dem kirchlichen Begriffe des Gottessohns hing, war nicht stehen zu bleiben: er schloß ja die wahre Menschheit, um die es unserer Epoche vor allem zu thun war, noch weit entschiedener aus, als die Kirchenlehre selbst, weil nach dem Arianismus, wenn Jesu Menschheit vollständig soll gedacht werden, zwei endliche Persönlichkeiten Eine Person

---

* cf. Semler: Vorbereitung auf die K. Großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi 1787. — Gruner institutio theol. glaubt alle Mysterien des christlichen Glaubens durch Nachweisung ihres historischen Ursprungs, besonders aus dem alexandrinischen Platonismus, wegräumen zu können.

bilden müßten. Da nun auch in den Begriffen vom Erlösungswerk, welche die Theologen damals hatten, durchaus keine Nöthigung und Aufforderung lag, etwas so Abenteuerliches zu setzen, wie der Arianismus mit der Annahme des Herabsteigens eines himmlischen Geschöpfes in einen Menschen thut, vielmehr ein solches Werk, (wie es Christus noch zugeschrieben ward), dessen Wesen in Lehre besteht, auch von einem Menschen versehen werden konnte, der von Gott durch besondere Kräfte unterstützt war, so sank das Göttliche, das man sich in Christus noch dachte, auf den Begriff einer ihm mitgetheilten göttlichen Kraft zurück; und man war wieder an der Lehre des Paul von Samosata angekommen. Dieß spricht sich an dem großen Interesse aus, mit dem man die früher mit Abscheu von den Kirchenlehrern ausgeschlossene socinianische Christologie behandelte: von vielen wurde sie nun adoptirt,* nur daß jene phantastischen, supernaturalen Reste des Socinianismus nun consequenter ausgestoßen wurden. — So war man folgerecht in der rückgängigen Bewegung am Ebjonismus wieder angelangt, mit dessen Ueberwindung die Entwicklung des Dogma begonnen hatte. Die Wenigen, welche noch an Christi Gottheit festhielten, thaten es entweder nicht mehr mit der früheren Sicherheit und Entschiedenheit, sondern gleichsam nur noch auf der Flucht; oder die es entschiedener thaten, wie die Tübinger Schule,** konnten doch den Strom nicht mehr zurückdrängen. Dazu trug noch besonders selbst von Seiten der noch gläubigeren Theologen das Aufkommen der sogenannten praktischen Dogmatik das Seinige bei. Nach der praktischen Bedeutung der Dogmen wurde ihre Wichtigkeit und am Ende ihre Wahrheit bemessen,*** alle rein spekulativen Elemente als

---

* Z. B. von Basedow, Bahrd, Steinbart.

** Flatt, de deitate Christi — die gekrönte Abhandlung für die oben erwähnte Preisfrage. Storr, doctrinae christianae pars theoret. 1793.

*** Hieher gehören Leß, Spalding, Ammon, Miller.

unwesentlich bezeichnet. Diese Verrenkung des dogmatischen Organismus, eingegeben von dem Nützlichkeitsgeist der Zeit, ließ die Erkenntniß blos noch als Mittel bestehen. Während nur die Wahrheit dem Menschen sein wahres praktisches Ziel ausstecken kann, wurde nun die Sache auf den Kopf gestellt: das Praktische, das Handeln als das erste Feststehende, als Ausgangspunkt behandelt, als ob von selbst gewiß wäre, wie zu handeln und was durch das Handeln zu realisiren sey. So wurde nun das Christenthum von dieser angeblich praktischen Richtung gemeistert. Was zu dem blos vorausgesetzten, nicht aber durch die Wahrheit, das Christenthum, gebildeten Begriffe des Praktischen sich nicht schicken wollte, blieb als unpraktisch bei Seite liegen. Mit dieser gegen die speculativen Elemente des Christenthums unter einem schönen, trügerischen Namen feindseligen Richtung war aber der christlichen Frömmigkeit ein schwerer Schlag versetzt. Das Praktische, weil nicht integrirt durch die Glaubenslehre, war ein Aeusserliches, Endliches, und wurde sohin selbst das Unpraktische. War die Sittenlehre die Meisterin der Glaubenslehre, so konnte nichts herauskommen, als daß auch Manches, was ein constitutives Element des christlichen Bewußtseyns bildet, als unwesentlich, weil unpraktisch, behandelt, namentlich aber auch wesentliche Stücke der Christologie und des mit ihr Zusammengehörigen abrogirt wurden. * So arbeiteten auch ernstere Theologen der Seichtigkeit und Oberflächlichkeit der Zeit in die Hände.

Noch weiter gingen dann natürlich, wie wir bereits gesehen haben, die Herolde und die Heroen der Aufklärung. Und da die Theologen bei ihrem dem Pelagianismus der Zeit genäherten Standpunkt auf die Fragen nach der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, wie der christliche

---

* So findet Spalding in seiner „Nutzbarkeit des Predigtamtes" die Lehren von den zwei Naturen in Christo, von der Trinität, Genugthuung, Erbsünde, unpraktisch und unbrauchbar zum Kanzelvortrag.

Glaube sie in Christus sieht, keinen genügenden Bescheid zu geben wußten, so war es der nichts mehr ohne Begründung annehmenden Subjektivität sehr natürlich, zur Läugnung aller göttlichen Offenbarung in Christus fortzuschreiten. Die Idee der Erlösung von der Macht des Fleisches, welche das Christenthum verheißt, konnte dem Eudämonismus der Zeit nur als eine minder erwünschte, entbehrliche Lehre erscheinen: die Lehre von irgend einem übernatürlichen Eingreifen Gottes bei der Person Christi nur als unbegründet: und, auch abgesehen von der unwissenschaftlichen allen Zusammenhang des Denkens abreissenden Darstellung dieser Offenbarung bei den Supranaturalisten, jener Zeit schon darum verwerflich, weil alles Ideenvolle der ideenlos gewordenen Zeit fremde geworden war. So sehr verlor sie das Organ auch nur zu Auffassung des großartigen Menschlichen in Jesu, daß sie seinen Gedanken, ein Reich Gottes auf Erden zu stiften, sich nicht mehr anders begreiflich machen und nahe bringen konnte, als durch Zuziehung von Triebfedern aus dem Kreise der gemeinen Endlichkeit, welche dem Geiste die einzige Wirklichkeit geworden zu seyn schien. Damit war nun noch bedeutend weiter rückwärts gegangen, als bis zu der ebjonitischen Zeit. Der unbefleckte Charakter des Erlösers wurde angegriffen; er wurde, wie einst vor den Hohenpriestern, so nun vor dem Stuhle der Vernunft, auf Ehrgeiz, Herrschsucht, Unredlichkeit angeklagt, und wie damals für schuldig befunden. Aber jetzt war der Kreislauf vollendet: die Person Christi hatte nun die Stufen der Erniedrigung, die im Leben ihr Loos waren, im Bewußtseyn des menschlichen Geistes aufs Neue durchlaufen: die Vernunft, nachdem sie damit fertig geworden war, jeden höhern Glanz von dem Bilde Christi abzuwischen, hatte sich selbst auf den Thron gesetzt, der ihm als König im Glauben der Kirche gebührte, und den Erniedrigten in den Kreis der Sünder gestellt, um über ihn das verdammende Urtheil zu wiederholen. Aber jetzt sollte sich auch das Andere wiederholen, daß die Erniedrigung für ihn nur der Weg zu desto größerer Erhöhung und Verherrlichung seyn kann. Auf sein Sterben

im Bewußtseyn der Menschheit sollte auch jetzt eine desto glorreichere Auferstehung folgen. Sie sollte folgen nach einer kurzen Zeit der Ruhe, in welcher der Geist in sich selbst sich vertiefend stille hielt, in sich schlagend und wie bereuend den geschehenen Frevel.

Dritte Abtheilung.

Die kantische Zeit.

Ueber jene so oberflächliche als frivole Denkweise, welche ohne Sinn für das Hohe nichts mehr damit anzufangen wußte, als es zu vernichten, oder in den Staub zu ziehen, welche blind vor Licht, trunken von dem Wahne der Aufklärung, über das Tiefste, was seit Jahrhunderten den Menschengeist bewegt und bereichert hatte, mit dem Dünkel einer hohlen, ärmlichen Philosophie absprach, kam nun plötzlich wie ein Blitz aus dem reinen aufgeklärten Himmel die kant'sche Kritik der reinen Vernunft. Sie warf jene Einbildungen von Weisheit wie im Sturme nieder, sie begann das Gericht, das die Vernunft über das Christenthum geübt hatte, nun an dieser selbst zu vollziehen. Durch Appellation an das sittliche Gefühl deutscher Nation, das Kant auf eine bisher nie gesehene Weise in seiner Kraft und innern Wahrheit aussprach, stürzte er die dem Christenthum so durchaus feindselige Richtung des Eudämonismus, und brachte einen Aufschwung zu Wege, wodurch die geistig erlahmte Welt neu belebt, die ideenlose Zeit wieder von der Macht der Idee ergriffen wurde. Und je mehr die Kirche in dem Erlöser nur eine concret gewordene Idee schaut, desto mehr mußte nun auch wieder eine Empfänglichkeit für die Lehre von ihm zu erwarten stehen.

Es ließ sich zum Voraus erwarten, daß diese ernstere Philosophie den sittlichen Ernst des Christenthums achten und weit von jenem Leichtsinne entfernt seyn werde, der es nur als Aberglauben, als eine leere, geistlose Hülle betrachten

wollte. Das erkannten auch bald die Theologen, und beeilten sich, diese dem Christenthum freundliche Seite des Systems zum Besten der christlichen Glaubenslehre zu verwenden.

Die Vermittlungsversuche nahmen aber folgenden Gang. Wir haben es als das Wesen unserer ganzen Periode kennen gelernt, daß die Subjektivität nicht blos auf äussere Auktorität der Offenbarung hin glauben, daß der Geist selbst von der Nothwendigkeit der von ihr gegebenen Lehren sich logisch überzeugen wollte. Indeß war der subjektive Geist noch mehr erstarkt, und da ihm mit der Idee des Sittlich-Guten schon eine reiche aus ihm selber fließende Quelle sich eröffnet hatte, so ging um so mehr das Selbstgefühl des Geistes so weit fort, daß er gar keine Objektivität mehr als Auktorität anerkennen wollte, ausser eine solche, auf welche er durch das Denken selbst nothwendig geführt ward. Die Vermittlungsversuche zwischen Christenthum und Philosophie mußten sich bei der sonach vorherrschenden Richtung auf die praktische Lehre in Beziehung auf den Hauptpunkt, die Person Christi, auf die Vorfrage über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung um praktischer Zwecke willen gründen. Es kam die Zeit der Kritiken aller Offenbarung,* oder der Religion des Christenthums, und der Censur des protestantischen Lehrbegriffs.** Das Resultat war; eine äussere, unmittelbare Offenbarung, ein Treten Gottes in's Mittel stehe dann zu erwarten, wenn der höchste Weltzweck, die Sittlichkeit, deren Förderung durch alle moralischen Mittel in der Natur Gottes wesentlich begründet sey, dieß erfordere. Das sey aber dann der Fall, wenn der sittliche Verfall der Menschheit so weit gekommen sey, daß sie durch sich selbst das reine Moralgesetz weder mehr kenne, noch zu üben vermöge. Da wäre also nachzuweisen gewesen, daß in jener Zeit, da Jesus auftrat, der sittliche Verfall der Menschheit jene Stufe erreicht hatte.

---

* Fichte 1791.

** Tieftrunk 1790. 1791.

War aber schon dieser historische Beweis, namentlich von kant'schen Principien aus schwer zu führen, so war, selbst wenn er gelang, damit noch nicht die Nothwendigkeit Christi für alle Zeiten, z. B. auch für die unsrige erwiesen. Und wenn Tieftrunk in seiner Censur des protestantischen Lehrbegriffs auch die Wunder bei Christus festhält, so war doch damit die Nothwendigkeit eines Gottmenschen noch keineswegs dargethan. Vielmehr konnte ja dasjenige, was Lehre und Beispiel zu Aufhebung des sittlichen Verfalls thun sollten, gar wohl auch durch einen Menschen vollbracht werden.

Anders nun wendete Kant selbst die Sache.* Wir haben auch hier zuerst auf jene Vorfrage über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt zu achten; weil schon in ihr, nur auf abstrakte Weise, die Frage nach der Nothwendigkeit der Offenbarung in Christus enthalten, ja auch der Begriff von der Person Christi selbst ganz von jener Vorfrage abhängig ist. Kant's Gang ist nun folgender: Was

A. die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung überhaupt betrifft, so legt er

1) zu ihrem Erweis einen tiefern Grund durch seine Lehre von dem radikalen Bösen, worunter er nicht die Sinnlichkeit an sich, sondern die Subordination des Sittengesetzes unter die Sinnlichkeit versteht. Diese Subordination ist nach ihm nicht blos momentan und vereinzelt, sondern es ist dieß Böse eingewurzelt in den Menschen, nicht als Erbkrankheit, Erbschuld, Erbsünde, d. h. nicht auf medicinische, juridische, theologische Weise, sonst wäre es kein moralisches Böses. Sondern es heißt radikal, weil es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit schon als wirksam sich zeigt, also nicht erst in der Zeit, durch einen willkürlichen Zeitakt erworben ist, und doch einen Hang zum Bösen enthält, der selbst die Wurzel ist aller besonderen Marimen und Handlungen, weil er den Grund aller Marimen verderbt. Dieser

* Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1792.

Hang muß seinen Grund in der Freiheit haben, sonst würde er nicht mehr sittlich bös heißen können: weil aber der Grund in keiner zeitlichen That liegt, so weist er auf eine intelligible freie Urthat hin, durch welche die oberste Maxime, der Grund aller andern, verkehrt wurde.

2) So gewiß aber dieß radikale Böse zu einer Macht im ganzen Geschlecht geworden ist, so gewiß muß es auch wieder überwunden werden, und eine radikale Wiederherstellung dadurch folgen, daß jene Umkehrung der Principien wieder umgekehrt wird. So unbegreiflich nun der Ursprung des Guten, wie des Bösen bleibt, so können wir doch auf die Frage: wie jene Umkehrung möglich sey? antworten: als möglich können wir uns doch denken, daß das Böse vom Guten überwogen wird: aber auch als nothwendig, denn das liegt in der absoluten Forderung des Sittengesetzes: du sollst, also kannst du. Aber wie das radikale Böse nur aus Freiheit zu begreifen ist, so auch die Wiederherstellung. Selbstbesserung ist Pflicht — Harren auf göttliche Hülfe Trägheit, Unsittlichkeit.

3) Diese Wiederherstellung aber vermittelt sich durch drei Momente.

a) Durch die Idee der gottwohlgefälligen, d. h. vollkommenen, sittlichen und darum seligen Menschheit. In ihr wird sich der Mensch seiner ursprünglichen Anlage, Bestimmung und Vollkommenheit bewußt, und sie wirkt, in die Maxime aufgenommen, heiligend, wenn auch nur allmälig. Es ist Pflicht eines jeden Menschen, sich zu ihr zu erheben, an ihre Erreichbarkeit zu glauben, ihrer Macht zu vertrauen. α) Empirisch zwar ist ihre Erreichung weder erkennbar noch vielleicht vollkommen möglich. Aber da — ist nur das gute Princip in dem Menschen gesetzt, sein Fortschritt in der Verwirklichung vor Gott als eine Einheit liegt, so ist der Mensch auch schon durch das Prinzip Gott wohlgefällig: die Mängel in der Erscheinung dieses Princips verschwinden im Ganzen. β) Eben so wenig darf die Furcht, ob auch die neue sittliche Gesinnung dauernd seyn werde, beunruhigen;

denn mit der Uebung des Guten wächst die Kraft und das Vertrauen zu der Macht seiner Idee. Der Gewißheit aber von der Unveränderlichkeit seiner guten Gesinnung bedarf der Mensch gar nicht, sie wäre eher schädlich. γ) Was aber die vergangenen Sünden betrifft, wegen deren das Strafbewußtseyn die Freudigkeit des neuen Lebens stören könnte, so ist zu bedenken, daß der Mensch durch seine Umwandlung viele Leiden und Entsagungen über sich nimmt. Diese gebühren ihm als neuem eigentlich nicht: da er sie aber doch leidet, so sind sie die stellvertretenden Leiden des neuen Menschen für den alten, und damit die göttliche Gerechtigkeit und Heiligkeit befriedigt. Es bedarf kaum angedeutet zu werden, wie auf diese Weise alle bisher versuchten Wege, von dem Bedürfniß jedes einzelnen Menschen aus die Nothwendigkeit der Person eines Gottmenschen zu beweisen, abgeschnitten waren. Von dieser Seite her blieb nur noch eine bedingte Nothwendigkeit der Offenbarung möglich, wenn nämlich jener tiefe Verfall der Menschheit eintrat, auf welchen seine Schüler sich berufen. Aber dieß thut er nicht so unmittelbar, sondern sucht den Uebergang zum Christenthum auf eine tiefere Weise — durch die Idee des Gottesreichs zu gewinnen.

b) Das zweite Moment in der radikalen Wiederherstellung ist ihm die Stiftung eines ethischen Gemeinwesens. Nur in dieser Form ist ihm die Sittlichkeit eine vollkommen realisirte und realisirbare. Ohne die Form der Gemeinsamkeit wäre jeder im ethischen Naturzustande, indem jeder sich selbst sein Gesetz gäbe, wodurch ein Kampf und Widerspruch der Tugendprincipien entstünde, ebendamit Sittenlosigkeit. Aus dieser Subjektivität allgemeiner Autonomie muß also heraus getreten, das höchste Sittengesetz muß das Eine allgemeine Princip werden.

Die Stiftung dieses ethischen Staats nun kann nur durch Religion von den Menschen unternommen werden; denn Ein Gesammtwille muß in ihm alle Einzelnen zusammen halten, indem Alle dem Gleichen sich unterwerfen. Und dieser Gesammtwille darf nicht ein fremder, sondern muß der moralische

Wille aller Einzelnen seyn, d. h. der Wille des allgemeinen moralischen Gesetzes, oder eines Gesetzgebers, dem Alle absolut unterworfen sind. Einen solchen Gesetzgeber zu glauben ist Pflicht, weil ohne diesen Glauben der Glaube an die Vollendung des ethischen Gemeinwesens unmöglich wäre. Damit ist der Uebergang zur Religion gegeben. Der ethische Staat ist zugleich eine Kirche; aber nur vorerst eine ideale: denn dieß Gemeinwesen darf nicht auf etwas Aeusseres gegründet seyn, sondern blos der reine, absolut gültige Vernunftglaube ist ihr Gesetz und Ziel; die unbedingte Auktorität der die sittliche Idee in sich tragenden Vernunft ihr Fundament: und dieser idealen Kirche kommen zu die Merkmale der Freiheit, Einheit, Universalität, Lauterkeit und Unveränderlichkeit. — Allein

c) diese reine, ideale Kirche muß, um real zu werden, nothwendig zuerst eine statutarische Form annehmen. Um in die Erscheinungswelt einzutreten, zieht die Idee sinnliche Gestalt an. Die beharrliche Vereinigung der Menschen zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche setzt ein Faktum, einen Stifter voraus: die Vernunftreligion für sich bringt es zu keiner Einigung, wegen der Beschaffenheit der Menschen. Es ist der allgemeine Hang der Menschen, daß sie für die Vernunftwahrheiten eine sinnliche Bestätigung suchen, und dieß macht nöthig, ein äusseres Introduktionsmittel der wahren Vernunftreligion anzunehmen: ohne die Annahme einer Offenbarung würden die Menschen zu ihrer Vernunft, wenn sie auch die gleichen Wahrheiten sagte, wie die Offenbarung, kein Vertrauen haben. Sodann sind die Menschen so schwer zur Ueberzeugung zu bringen, daß reine Sittlichkeit der einzige Gottesdienst sey, immer suchen sie es sich leichter zu machen durch einen Afterdienst. Noch weniger kommen sie dazu, einen ethischen Gemeinstaat zu gründen, ohne durch den Glauben an eine höhere Auktorität dazu angetrieben zu seyn. Obwohl daher einerseits die ideale Kirche durch Gründung ihrer Verwirklichung auf etwas Historisches und Empirisches verunreinigt und zu etwas Statutarischem wird; obwohl damit der

Charakter der Freiheit leidet, weil der Mensch an eine bindende Geschichte, statt an seinen Geist gewiesen wird; der Charakter der Universalität, weil alles Historische nur partikuläre Geltung haben kann, für die, an welche es gelangt und die es prüfen können: die Einheit, weil jeder historische Kirchenglaube sich in viele Formen zerspaltet: die Lauterkeit, weil mit jeder Kirche ein Gottesdienst, mit jedem Gottesdienst die unreinen Triebfedern der Furcht und Hoffnung, ein Hofdienst statt der absoluten Achtung vor dem Sittengesetz gegeben ist: die Unveränderlichkeit endlich, weil alles Empirische dem Wechsel ausgesetzt ist: so muß dennoch, soll auch nur der Anfang einer sittlichen Verbindung zu Stande kommen, auf die Bedürfnisse der schwachen Natur Rücksicht genommen, es müssen Statuten als göttlich vorgeschrieben werden, damit an ihnen als einem Vehikel der Vernunftreligion der Mensch erstarke, sowohl in sich als zur Arbeit an einem ethischen Gemeinwesen.

B. Was nun aber das Verhältniß dieser Theorie zum Christenthum und zur Lehre von der Person Christi insbesondere betrifft — so gestaltet es sich nach diesen Grundsätzen also:

Weder zur Versöhnung, noch zur Heiligung und Beseligung bedarf der Mensch an sich äussere Hülfe und Auktorität: aber zur Stiftung eines ethischen Gemeinwesens ist der Glaube an eine äussere Offenbarung nöthig; und diese kann sonach Bildungsmittel zur wahren Vernunftreligion werden. Ob nun das Christenthum diese Stelle des tüchtigen Vehikels zur reinen Vernunftreligion ausfülle, das hängt davon ab, ob sie einen reinen sittlichen Geist hat. Hiebei kommt es vor allem auf die Person des Stifters an. Er will nach seinem Charakter und seiner Lehre eine reine Tugend, und ein Reich derselben, ein Gottesreich auf Erden stiften; in so fern muß man sagen, daß der Glaube an ihn die reine Sittlichkeit nicht verunreinige, sondern daß er sich eigne, der Stifter jener statutarischen Kirche zu seyn, die als nothwendig oben gezeigt ist. Fragt man aber nach dem wirklichen,

historischen Wesen dieser Person, so läßt sich darüber nur Negatives aussagen, und es ist auch gleichgültig für die praktische Religion, ob unsere Erkenntnisse sich bis dahin erweitern. Als Historischem, Empirischem kann ihm an sich doch keine Auktorität zukommen. Das Historische von ihm kann nöthig seyn, um uns die Idee der gottwohlgefälligen Menschheit vorstellig zu machen: denn wir können dieß anders nicht, als unter der Idee eines Menschen, der unter den schwersten Kämpfen die Sittlichkeit bewährt. Um uns übersinnliche Beschaffenheiten, wie die Idee des Guten, concret anschaulich zu machen, bedürfen wir immer einer Analogie mit Naturwesen und können uns keinen sittlichen Werth von Belang denken, ohne die sittlichen Handlungen uns auf menschliche Weise vorzustellen, zu dramatisiren. Aber dieß kann blos den Werth haben, die schon in uns liegenden sittlichen Begriffe zu erläutern; es wäre aber Anthropomorphismus, wenn wir diesen Schematismus der Einbildungskraft zu einer Erweiterung unserer Erfahrung stempeln, und wegen dieser nothwendigen Art oder Unart unseres Denkens uns glauben machen wollten, es müsse die sittliche Idee an dem Punkt auch wirklich objektiv und historisch realisirt seyn, von dem wir bei ihrer Dramatisirung ausgehen. Möglich zwar bleibt die historische Erscheinung eines Sündlosen: aber jedenfalls wäre es nicht nöthig, ihn für übernatürlich erzeugt zu halten — wenn schon auch die Unmöglichkeit hievon nicht absolut darzuthun ist. Aber da schon das Urbild der gottwohlgefälligen Menschheit auf eine unbegreifliche Weise in uns liegt, was bedarf es noch weiterer Unbegreiflichkeiten? Ja die Erhebung eines solchen Heiligen durch übernatürliche Geburt über alle Gebrechlichkeit menschlicher Natur würde seiner Vorbildlichkeit nur Eintrag thun, denn da er keine errungene, sondern eine angeborne Tugend hätte, so würde dieß eine so große Distanz zwischen ihm und uns bilden, daß wir keinen Beweis der Erreichbarkeit des Ideals für uns an ihm haben würden. — Selbst wenn der große Lehrer, der als Beispiel für das Bewußtseyn der Menschheit dastehen soll, der Idee nicht völlig entspräche,

so könnte er doch von sich so reden, als ob das Ideal des Guten an ihm leiblich und wahrhaftig dargestellt wäre; er würde nämlich dann von seiner Gesinnung reden, welche er sich zur Grundmarime gemacht hat. Nicht minder könnte er auch so leisten, was er zu leisten hat. Auch die Introduktion der reinen Vernunftreligion bedarf nicht absolut (das erkennt Kant wohl) eines ganz sündlosen Stifters des ethischen Gottesstaates auf Erden.

Von ihm nämlich hat die sittliche Idee nicht erst ihre Realität und verpflichtende Kraft zu borgen: sie trägt sie vollständig in sich selbst als Ausfluß der moralischen gesetzgebenden Vernunft. Gab es auch nie einen absolut Sittlichen, so bleibt doch die objektive Realität gleichmäßig stehen. Nichts Historisches, Empirisches kann durch sich verpflichtende Kraft für uns haben als Vorbild oder Lehre: vielmehr muß das Historische seine verbindliche Kraft erst aus der Vernunft entlehnen: mißt sie doch selbst erst den Werth eines angeblich Sündlosen nach innerm Maaßstab ab.

Ja er geht weiter. Eine äussere Offenbarung, die als solche immer zum Auktoritätsglauben führt, muß, wenn auch der Glaube daran als ein Vehikel der wahren Vernunftreligion im Anfang nöthig seyn mag, wieder untergehen. Reine Moralität kann sie noch nicht bewirken. Es ist vielmehr ein strafbarer moralischer Unglaube, wenn man erst dann den ins Herz geschriebenen Geboten Auktorität zuschreiben will, wenn sie äusserlich beglaubigt sind. Der ganze Werth einer Offenbarung kann nur darin bestehen, auf dem Wege der Auktorität zur bewußten, freien Moralität zu führen. Diese bedarf dann jener historischen Krücken nicht mehr, ja sie zu behalten wäre Sünde. Zur radikalen Wiederherstellung, welche der Herablassung der Idee zu einem statutarischen Kirchenglauben bedarf, gehört es wesentlich, daß diese Hüllen nur umgenommen werden, damit in ihnen der reine Vernunftglaube zur Kraft heranreife, sie wieder abzustreifen, und die lautere moralische Religion dastehe, durch nichts als durch sich selbst getragen. Diesen Läuterungsproceß, der in den Stand der

Erniedrigung, d. h. in die statutarische Kirche eingegangenen Idee des Gottesreichs, will er nicht auf revolutionäre Weise einleiten. Aber es ist die Pflicht und Aufgabe der statutarischen Kirche, wenn sie überhaupt zur Existenz ein Recht haben soll, die statutarischen Elemente immer mehr von sich abzuwerfen, und so an ihrer Selbstzerstörung zu arbeiten. Es muß nothwendig einmal die Zeit kommen, wo die Religion, von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte ruhen und provisorisch zu Beförderung des Guten die Menschen vermittelst des Kirchenglaubens vereinigen, allmälig losgemacht wird, daß die reine Vernunft zuletzt überall herrsche, und Gott sey Alles in Allem. Der Weise soll, während er der Menge die ihr noch unentbehrlichen Stützen nicht vor der Zeit entzieht, einsehen, daß der Glaube an den Sohn Gottes nur der Glaube an sich selbst, daß die Menschheit, sofern sie sittlich ist, der wohlgefällige Sohn Gottes ist, weil diese Idee der Menschheit sie für Gott allein zum Zweck der Schöpfung machen kann. Diese Idee der Menschheit geht von Gottes Wesen aus, ist von Ewigkeit in ihm: sie ist in so fern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch das alle Dinge sind. Indem nicht von unserem Geiste diese Idee, sondern unser Geist von ihr in Besitz genommen ist, so können wir, die wir nicht einmal unsere Empfänglichkeit für diese Idee begreifen, sagen, daß jenes Urbild vom Himmel auf uns herabgekommen sey, und in Herablassung die Menschheit an sich genommen habe. Der Christus ausser und in uns sind nicht zwei Principien, sondern Eines. Wollte man den Glauben an die historische Erscheinung dieser Idee der Menschheit in Christus zur Bedingung des Heiles machen, so hätten wir zwei Principien, ein empirisches und ein rationales. Allein dem letztern fiele doch aller wahre Gehalt zu. Denn was haben wir am Empirischen ohne das Rationale, oder was nicht auch am Rationalen wäre? Der wahre Gottmensch kann also nicht das seyn, was von ihm in die Sinne fällt und durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in

unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir dem historischen unterlegen, weil, so viel sich an seinem Beispiel (das allein bleibt er, nicht aber Lehrer des absoluten Werths der Sittlichkeit) wahrnehmen läßt, er dem Urbild der Vernunft gemäß befunden wird. Dieß Urbild ist das Objekt des seligmachenden Glaubens: solch ein Glaube aber ist einerlei mit dem Princip eines gottwohlgefälligen Lebenswandels.

Was nun die Beurtheilung dieser Theorie betrifft, so könnte man denken, daß streng genommen für die Christologie hiemit noch gar nichts gethan, vielmehr dieselbe ausgeschlossen sey. Läßt doch Kant in Betreff des historischen Christus alles auf sich beruhen; ja stellt es ebendadurch, daß er das Historische an ihm zum todten Stoffe herabsetzt, gänzlich in Zweifel: und weiß dem Dogma von Christus keine weitere als eine symbolische Bedeutung abzugewinnen. Allein es wäre unbillig, ihn blos darnach zu beurtheilen, was er nicht geleistet hat. Denn Christi Gottheit war von der Weisheit des Jahrhunderts schon vor ihm längst aufgegeben: er that nichts dazu; vielmehr den Eifer niederreissender Aufklärung wies er in die Schranken, und zeigte, wie die verachtete Lehre mehr ideellen Gehalt habe, als alle Weisheit der Zeit: statt stürmischen Angriffes auf den alten Glauben suchte er vielmehr eine Vermittlung damit. Sein Verdienst nun um unsere Lehre besteht in Folgendem.

Mit Hervorhebung der Idee des Sittlichguten brachte er wieder eine absolute, geistige Macht zur Anerkennung der Zeit. Durch diese Idee befreundete er sich mit dem Christenthum: denn sie ist nach ihm die gemeinsame der Vernunft und des sich selbst verstehenden Christenthums. Mit Kant hören daher auch die stürmischen Anläufe der Philosophie gegen die Christologie auf: es beginnt die Richtung derselben, sich mit ihr zu versöhnen; wenn schon freilich damit noch kaum erst der Anfang wirklicher Versöhnung gegeben war. Sodann lag darin eine auch für eine glückliche Ausbildung der Christologie sehr günstige Seite, daß er, während bisher das Göttliche nur als etwas durchaus Supernaturales gefaßt war,

auch etwas im Menschen Wohnendes, oder doch für sein Wesen Bestimmtes, mit ihm Zusammengehöriges, die sittliche Idee als etwas absolut Werthvolles hervorhob und damit Bahn machte, das Menschliche in Christus nicht mehr so getrennt vom Göttlichen in ihm zu denken, sondern von dem Menschlichen aus auf die Möglichkeit zu gelangen, ihm auch das Göttliche zu vindiciren.

Das Dritte aber, wodurch diese Philosophie der Christologie vorarbeitete, war die erst mit diesem System aufs klarste zum Bewußtseyn gediehene Aufgabe, keine Auktorität anzuerkennen, so lange sie eine blos äussere sey und nicht auch als eine innere sich kund gebe, keiner noch so heilig gehaltenen Geschichte an sich einen Werth beizulegen, sondern nur insofern, als sie auch eine innere werde, angeeignet entweder von dem die Nothwendigkeit derselben auffindenden Denken, oder vom Leben. Darum besonders war ja unser Dogma dem Geiste so gleichgiltig, fremd, ja verhaßt geworden, weil es viel zu sehr blos nach der Seite behandelt worden war, nach welcher es eine vergangene Historie ist, nicht aber auch gebührend als eine ewige Geschichte, nach seiner ewigen Nothwendigkeit und seinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Leben des Geistes selbst. Kant erkannte tief die Sklaverei, die daraus sich ergab, wenn etwas blos Historisches zum Dogma gestempelt werde. Der Geist, das sah er ein, kann und darf nicht gebunden werden durch etwas ihm blos Aeusseres: ist nun die Geschichte Jesu blos ein Geschehenes, nicht getragen von einer ewigen Idee, welche hier hervortritt, so ist sie etwas blos Aeusseres, Vereinzeltes, das zu einem bindenden Dogma für Glauben, Leben, Denken zu machen etwas dem Geiste durchaus Unangemessenes hat. Soll eine Geschichte bindend seyn für den Geist, so kann sie es nur durch die Idee seyn, die in ihr ist geschichtlich geworden. Diese Idee bindet den Geist, weil sie zugleich Idee des Geistes selbst ist, oder bei seiner Entwicklung werden muß. Indem er durch sie gebunden wird, bindet er sich selbst, d. h. er folgt nur der innern Nothwendigkeit des Geistes und der Sache selbst, wenn

er sowohl die Idee als ihre nothwendige geschichtliche Manifestation anerkennt. Wir haben oben gesehen, daß dieses Streben, das Aeussere als Inneres, das Fremde als Eigenes zu wissen und keine Auktorität anzuerkennen als die der Wahrheit, die sich dem Geiste selbst zu erproben die Macht hat, die Stärke und Herrlichkeit des Protestantismus ausmacht. Kant nun hat in dieser ernsten Richtung einen großen Schritt gethan: denn er hat dieß Streben von äußerer Auktorität unabhängig zu werden, unter die Kategorie der sittlichen Pflicht gestellt. Nun steht die Subjektivität als die freigeborene durch den Adel ihrer Natur berechtigte, ja verpflichtete Macht da, nur einer geistigen Auktorität, die als solche zugleich die des eigenen Geistes ist oder werden soll, zu folgen. Faktisch zwar war schon vor ihm dieß Recht der Subjektivität gegen die Objektivität geübt, aber willkürlich, nur als angemaaßtes Recht, nicht als Pflicht, vielmehr ohne Anerkennung der über der zufälligen Subjektivität stehenden absoluten Idee. Kants Subjektivität dagegen wollte als inneres Maaß, als absolute Objektivität die von allen vernünftigen Wesen anzuerkennende absolute Macht des Sittengesetzes. Damit war nun dem Denken die Richtung gegeben, die Person Christi nicht als ein absolutes und damit dem Geiste fremdes Wunder mehr gelten zu lassen, sondern die göttliche Erscheinung des Erlösers dem menschlichen Geiste näher zu bringen.

Aber neben diesen Lichtseiten dürfen wir hier auch nicht die Mängel übersehen, welche an diesem Systeme, soweit es mit der Christologie zusammenhängt, haften.

1) Kant hat die Macht der Subjektivität über die Objektivität sehr weit ausgedehnt, und bleibt bei Anerkennung des Sittengesetzes, an das er seine Christologie heftet, nur darum stehen, weil das Sittengesetz nicht etwas Aeußeres ist, sondern ein Ausfluß der Selbstgesetzgebung der Vernunft. Allein er hat die Subjektivität noch nicht consequent genug durchgeführt. Das Sittengesetz ist ja doch auch zunächst nur etwas innerlich Vorgefundenes, geistig-Empirisches: seine absolute Auktorität ist noch nicht eine erkannte, sondern

unmittelbare, nur erst auf dem Gefühl der Ansprüche des Sittengesetzes ruhende. So gut nun Kant ein Recht hatte, alle äussere Objektivität im Christenthum zu prüfen, und nach ihrem Verhältniß zur Subjektivität zu schätzen, so gut hatte er die Pflicht, auch diese innere Historie (die Erscheinung einer absoluten Gehorsam fordernden Idee im Bewußtseyn) wie ihre Auktorität zu prüfen. Statt dessen läßt er plötzlich die Kritik Halt machen und sich abstumpfen am kategorischen Imperativ. Das absolute Sittengesetz, das einerseits als eine Bereicherung erscheinen kann, welche die Subjektivität durch Eingehen in sich gewann, erscheint andererseits als eine der Subjektivität noch nicht erwiesene Auktorität: somit als ein Rest der Objektivität, geborgt von der — wenn schon innern — Historie. Und sollte der Weg der Subjektivität sich vollenden, so mußte auch über diesen noch unberechtigten Reichthum der Subjektivität die Kritik ergehen. Steht es aber so mit der Grundlage der kantischen Christologie: so mag sie in sich selbst soviel oder sowenig gelungen seyn, als sie will: sie steht noch als bloßes Postulat da.

2) Aber auch abgesehen von diesem unsichern Fundament, stimmt sie weder mit sich selbst, noch mit dem Christenthum zusammen:

a) Nicht mit sich selbst. α) Dem Ideal des Menschen schreibt er absolut verbindende Kraft und absolute Evidenz durch sich selbst zu. Dieses Ideal, sagt er, sey das Urbild in der allgemeinen Menschenvernunft, das in sich selbst die Kraft trage, zu heiligen. Was bleibt nun für die historische Person des Gottmenschen übrig? Nicht die Einpflanzung des Ideals noch der Ueberzeugung von seiner absolut verbindlichen Kraft: sondern nur als Beispiel soll er dastehen. Damit der sittliche Verein sich zusammenschließe und nicht der ethische Naturstand bleibe, soll seine Auktorität als göttliche, Alle unter Einem Willen sammelnde gelten. Allein ist das Urbild allgemein in der Vernunft und besitzt es durch sich selbst heiligende Macht, so erscheint das von Christus Ausgesagte, so wenig es ist, doch noch als zu viel. Wozu dann

ein solcher, sey es wirklich, sey es blos vermeintlich sündloser Stifter des Vereins? Hat die Idee selbst und allein, trotz des radikalen Bösen, die Macht der Besserung, kann das Gesetz lebendig machen, so bedarf es keineswegs auch nur des Glaubens an eine geschichtliche, sündlose Person.

β) Noch viel weniger ist einzusehen, wie doch ein auf statutarischen, d. h. den reinen Principien der Vernunft widersprechenden Bestimmungen ruhender Verein zur reinen Sittlichkeit überleiten, und also der Glaube an einen Stifter der Kirche, wie Christus, nothwendig seyn solle. Denn weil ein Gehorsam gegen blos statutarische äußere Gebote eine Abhängigkeit von unreinen Motiven, ein Ungehorsam und ein strafbarer Unglaube gegen die absolut fordernde und berechtigte innere Auktorität der praktischen Vernunft wäre: so muß ja Kant entweder sagen: durch einen strafbaren moralischen Unglauben müsse der moralische Glaube, durch Ungehorsam der Gehorsam bewirkt werden, oder aber muß er davon ablassen, die Nothwendigkeit einer Kirche behaupten zu wollen mit einem historischen Stifter von göttlichem Ansehen.

γ) Ueberhaupt ist er noch in einem abstrakten Dualismus befangen. Einerseits sagt er, die Vernunft gebe sich selbst das Gesetz und es sey Pflicht, daß sie nur sich selbst gehorche. Andererseits geht er doch immer auf den Gedanken Gottes über, der dem Sittengesetz seinen absoluten Werth verleihe, weil es sein Wille ist. Gott erscheint ihm auf seinem abstrakten Standpunkt als ein Fremder, was besonders aus seiner Lehre von den Gnadenwirkungen erhellt; als der, dessen Wirken im menschlichen Geiste die Freiheit mit dem Untergange bedroht. Um fremder Auktorität willen aber soll das Gute nicht gethan werden. Und doch soll dieser fremde Wille andererseits wieder als maaßgebend anerkannt werden. Das Verhältniß nun dieser zwei absoluten Willen, des göttlichen und menschlichen, und wie sie Eines seyn können, da sie doch nach seinen Grundsätzen zwei sind — hat er nicht gezeigt. Aber freilich ist damit eigentlich schon die Entscheidung

für die völlige Alleinherrschaft der Subjektivität gegeben, daß er nur zur Aushilfe die Idee Gottes postulirt. Die Objektivität erscheint ihm gegen die Subjektivität in so gespanntem, abstraktem Gegensatz, daß sie unmöglich beide zu ihrem Rechte kommen können, und daß die Subjektivität auf jede Objektivität, sey sie auch von der sittlichen Idee ganz durchdrungen, ja ihre persönliche Darstellung, hinüberschaut als auf eine die Freiheit bindende, feindselige Macht. Daher, obwohl er geneigt ist, im Christenthum die reine Vernunftreligion anzuerkennen, und wenigstens skeptisch noch die Möglichkeit offen läßt, daß in Christus die Vernunftreligion sey wirklich gewesen: so weiß er doch auch mit einer solchen Objektivität nichts anzufangen, da er es nicht dazu kommen lassen will, daß der Geist eine Objektivität anerkenne und sich ihr darum unterwerfe, weil der Geist darin nur sich mit sich selbst zusammenschließt. Es muß ihn treiben, alle Objektivität zu negiren, und nur Inconsequenz kann ihn wieder Versuche zur Verbindung mit ihr machen lassen.

b) Aber dieß führt uns auf den Widerstreit dieser Theorie mit dem Christenthum, und insbesondere mit dem Dogma von Christus.

α) Die einzige Religion ist ihm die Moral. Jedes von der Religion genommene Motiv verunreinigt durch Heteronomie das sittliche Bewußtseyn, macht daß der Mensch das Gute nicht um sein selbst, sondern um fremder Auktorität willen thut. Gott also ist ein Fremder. Die Moralität und das moralische Gesetz wird nicht auf die Idee Gottes gegründet, sondern diese auf jenes. Dennoch legt die Subjektivität ihrem Sittengesetz von selbst und ohne Kritik absoluten Werth bei. Hier zeigt sich schon der Punkt, wo sich diese Verkehrung der Begriffe, diese Apotheose der Moral dadurch rächen mußte, daß die Moral als eine blos subjektive in Zufälligkeit und in die Willkür der empirischen Subjektivität auseinandergehen mußte. Kant selbst zwar hat diesen Schritt nicht gethan, aber die ideale Subjektivität, die er noch festhielt und durch welche er dem Sittengesetz einen Schein von

Objektivität rettete, hat er nicht mit Gott in wahrhafte Verbindung gesetzt noch nachgewiesen, daß die Forderung der idealen Subjektivität die Forderung Gottes, der allgemeinen Vernunft selbst ist; sondern er bleibt bei der menschlichen Vernunft stehen, wie er sie findet, und indem er dieser die absolute gesetzgebende Kraft zuschreibt, welche nur der allgemeinen Vernunft zukommt, hat er die Objektivität seines Sittengesetzes untergraben, und den Weg sich selbst durchaus verlegt, demjenigen, in welchem Gott Mensch ward, aus welchem also die allgemeine Vernunft selbst spricht, irgend eine für die einzelne Vernunft verbindende Kraft beizulegen. Sodann, da ihm Gott als ein Fremder ausserhalb des Menschengeistes stehen bleibt, so war ihm eine Lebens-Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, wie sie in Christus stattfand, gar nicht zu denken möglich. Dieß aber führt auf das Wichtigste,

β, den Pelagianismus des Systems. Aller Zusammenhang göttlichen Lebens mit dem menschlichen war ihm abgeschnitten. Die göttlichen Einflüsse auf das Leben des menschlichen Geistes erscheinen ihm als magisch und zerstörend für den Begriff der Sittlichkeit, als ein Herabdrücken des ethischen Gebietes in das Mechanische. Und wenn er schon einerseits sagte: daß das Gute der göttliche Wille sey, so hielt er, wie wir sahen, hieran doch nicht so fest, daß er irgend zugegeben hätte: wenn Gott sein Leben, seinen Willen einem Wesen einpflanze, so sey dieß Leben, weil göttlich, auch das Gute; sondern andererseits ist ihm immer wieder das Gute allein dadurch gut, daß nur der Mensch es thut mit seiner Kraft. In der That, wo Gott und Mensch einander so abstrakt und sich gegenseitig begrenzend gegenüber gestellt werden, da kann auch ihr Verkehr nur ein mechanisches Wirken auf einander, nicht ein eigentliches Ineinander seyn, gegen das sich dann mit Recht der für seine Subjektivität und Freiheit sich wehrende Geist kehrt.

Mit der Möglichkeit von Gnadenwirkungen ist dann aber auch natürlich die Person eines Erlösers ausgeschlossen.

Und involvirt seine Wirksamkeit im Reiche freier Geister einen innern Widerspruch, so involvirt diesen gleichen Widerspruch, nur in seiner Spitze, die Person des Gottmenschen selbst, sofern in ihm jene unmöglichen Einflüsse des göttlichen Lebens auf das Menschliche bis zu ihrer absoluten Form, dem persönlichen Inwohnen Gottes in einem Menschen gesteigert sind. Höchstens bleibt er stehen in der Würde des Stifters der statutarischen Kirche, und des Beispiels einer, sey es wirklichen, sey es blos im Glauben der Menge vorhandenen Sündlosigkeit, einer Würde, welche er jedoch auch nur temporär und zu dem Zwecke haben darf, alle zur Autonomie, zu seiner Entbehrlichkeit zu führen.

Die Kehrseite nun hievon ist dieß, daß der Mensch sein eigener Erlöser ist. In der Heiligung ist der Mensch versöhnt, heilig aber muß er sich machen. Die Heiligkeit oder heiligende Kraft eines andern kann uns nichts helfen. Christi thuender Gehorsam kann uns so wenig nützen, als seine Leiden uns vom Strafbewußtseyn befreien; denn er ist ja ein anderer, als wir, uns fremde. Es bedarf aber auch keines Mittlers; der Mensch soll, also kann er. Freilich stimmt zu dieser Autarkie des Menschen übel seine Lehre vom radikalen Bösen. Dieses Böse setzt er ja schon als eine ursprüngliche Macht, als ein Böse seyn, als eine Verdorbenheit im obersten Grund aller Maximen. Die sittliche Idee dagegen ist nur ein Sollen, ein Ideal, kein Seyn. Woher nun soll aus dem Menschen selbst, in welchem das gute Seyn nicht ist, der Kampf ausgehen gegen das Böse, das ist? Daß es unbegreiflich bleibe, woher diese Macht des Guten stammen soll, gibt Kant selbst zu: aber er zieht sich darauf zurück, daß das Sollen von der in sich selbst gewissen Vernunft absolut ausgesprochen sey, daher also das Können vorausgesetzt werden müsse. Allein woher weiß er, daß die Vernunft sich nicht selbst widerspricht? Warum hat er, der doch sonst bei der theoretischen Vernunft so wenig Anstand nimmt, Antinomieen zu setzen, nicht auch für die praktische Vernunft diese aufgestellt: du sollst absolut, aber du kannst nicht? Ausserdem

hat schon Storr die feine Bemerkung gemacht, daß aus dem absoluten Sollen noch nicht das Können aus eigener Kraft, sondern höchstens die Möglichkeit gefolgert werden könne, daß überhaupt irgendwie das Sittliche realisirt werde.

3) So wenig Kant die Nothwendigkeit eines Erlösers dargethan hat, so wenig haben die Gründe, welche seine Entbehrlichkeit und Unmöglichkeit darthun sollen, eine beweisende Kraft. Wie das Sollen nicht ausschließt, daß durch göttliche Kraft das Können zuwege gebracht werde, indem das radikale Böse eher eine solche Kraft zu postuliren scheint: so kann ihrem Eintreten auch das nicht entgegen seyn, daß das durch göttliche Kraft Gewirkte darum sittlich werthlos wäre, weil es nicht alleinige That des Menschen wäre: denn ist der Wille Gottes das Gute, so ist der von Gott gewirkte höhere Wille ebendarum gut, weil er sowohl der Wille Gottes ist, als der Wille des Menschen, wenn schon nicht des natürlichen, empirischen, sondern des Wiedergeborenen. Ebensowenig hält es Stand, daß er zwar anerkennt, das sittliche Bewußtseyn verlange Bestrafung des geschehenen Bösen, aber meint, diese Strafe leide der neue Mensch stellvertretend für den alten; anerkennt, daß der Mensch, so lange er noch Böses an sich habe — (was nach ihm immer der Fall ist, weil es nur in unendlichem Progreß abnimmt) — an sich nicht berechtigt seyn könne, sich für Gott wohlgefällig zu achten, andererseits aber damit beruhigen will, daß Gott, auf ewige Weise alles anschauend und die ganze Reihe in Einem Blick zusammenfassend, um des Guten willen, daß dem Princip nach in der guten Gesinnung gesetzt sey, das mangelhafte Hervortreten desselben in der Erscheinung übersehe, was den Menschen berechtige, sich schon vor Gott für gut zu achten auch in dem Stande der Unvollkommenheit. Es ist zwar rühmend anzuerkennen, daß Kant nicht leichtfertig diese anthropologischen Bedürfnisse behandelt: aber wenn er sie auf seine Weise gestillt, und damit einen Erlöser entbehrlich gemacht zu haben glaubt, so hat er sehr geirrt. Jenes Abbüßen der Schuld des alten Menschen bietet

einen schlechten Ersatz dar für die vollkommene, freie Verzeihung, welche das Christenthum anbietet: aber es ist auch innerlich unmöglich, weil jeder folgende Zeitmoment auch des neuen Menschen genug mit sich zu thun und für sich zu büßen hat nach kantischem Princip selbst. So daß nichts übrig bleibt, als mit der Einforderung der Strafe es so genau nicht nehmen, ebendamit aber auch von der Strenge des sittlichen Princips ab zu lassen. Auf dieses Herabstimmen des höchsten Princips führt auch das Zweite. Das Schauen Gottes nämlich auf die ganze Reihe der Zeitmomente kann in Betreff der Gegenwart nicht beruhigen, weil diese unendliche Reihe doch in jedem Punkte unvollkommen ist, ja die Vollendung überhaupt ungewiß bleibt, von Gott also nicht als vollkommen kann geschaut werden. — So daß nur dadurch die Beruhigung scheint gegeben werden zu können, wenn die Wirklichkeit der Tugend, ihre Erscheinung, für das Unwesentliche ausgegeben wird, das Wesentliche aber nur darin liegt, daß der Mensch potentia gut ist. Da ist aber dann das sittliche Ideal von seiner Höhe gesunken. Mit dem guten Willen, der doch nur der Keim ist, aus welchem die Wirklichkeit der Tugend werden soll, ist denn das Ziel schon erreicht: jener Keim ist schon das vollkommene Gute, und zwar nicht darum, weil etwa die Wirklichkeit des Guten sich daraus von selbst und mit Nothwendigkeit entwickelt; sondern an sich selbst. Denn nach kantischen Principien kann auf keine Weise eine Bürgschaft auch nur für ein steigendes Wachsthum im Guten, geschweige denn für die Vollendung gegeben werden. Der Rückfall bleibt immer möglich, der Mensch kann, ja darf nie wissen, daß er für Zeit und Ewigkeit versöhnt und gottwohlgefällig ist. So trostlos läßt diese Theorie den Menschen für seine tiefsten Bedürfnisse in Betreff der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Wie ganz anders das Christenthum! Nicht blos verspricht es durch den Glauben an den Erlöser vollen Frieden und Versöhnung, sondern gibt auch durch diesen Glauben die Zukunft als Gegenwart zu genießen. Der Christ weiß sich

in Christus als gottgefällig, rein, als Kind Gottes und anticipirt so auf gewisse Weise die künftige Seligkeit, indem er in ihm nicht blos ein Ideal der praktischen Vernunft, sondern ein lebendiges, wirksames Princip ergreift, das in sich die Bürgschaft seiner künftigen Vollendung trägt. Und dieß führt uns von der Stellung, welche Kant dem historischen Christus gibt, noch auf die Würdigung seines idealen Christus.

Es ist dieß nicht der Christus, an den die Kirche glaubt, und deß hat er auch keinen Hehl. Aber weil er dem historischen keine Stelle finden kann, da nur das Vernunftideal Geltung hat: so wird der ganze Reichthum von Ideen, welchen die Kirche in ihrem Christus erkennt, dem idealen zugewandt. Diesem wird all die Hoheit und der Schmuck, den der fromme Glaube an Christus sieht, als symbolische, sinnvolle Dekoration umgethan. Alle Momente des Lebens Christi werden als schöne Einkleidungen der moralischen Idee behandelt, welcher freilich solch ein Schmuck sehr zu statten kommt, da sie an sich selbst daran keinen Ueberfluß hat. Jene Idee des sittlich Guten hat eine übernatürliche Erzeugung, denn sie ist von Gott: Christi Leiden bedeuten, daß die ideale Menschheit nur durch Leiden eingehen kann zur Herrlichkeit: erst durch den Tod feiert sie die Auferstehung u. s. w.

Es liegt am Tage, daß es bei Kant, weder sofern er für Christus eine historische Stelle zu öffnen sucht, noch sofern er ihn als Idee der sittlichen Menschheit betrachtet, zu einer Christologie kommt. Nach kantischen Principien gehört dieß Dogma fortan nicht in die Dogmatik: denn der historische Christus hat keinen ewigen Werth, daß er Objekt des Glaubens werden könnte; die Lehre vom idealen Christus aber gehört in die Lehre vom göttlichen Ebenbild.

Wenn es daher Theologen gegeben hat, und noch gibt, welche von kantischen Principien aus noch eine Lehre von Christus aufstellen,* nach welcher der Weise von Nazareth

---

* cf. Röhr's Briefe über den Rationalismus XI. Wegscheiders Institutiones §. 123. 128.

in mehr als einer Hinsicht groß und erhaben zu finden sey, nämlich in seiner ganzen geistigen Individualität, in seiner intellektuellen und moralischen Größe, in Hinsicht der Religion und Sittenlehre, die er vortrug, in Hinsicht der Schicksale und Thaten, die ihn auszeichneten, indem er ein moralisches Reich, eine Anstalt stiftete, die auf Erleuchtung, Besserung und Beglückung des Menschengeschlechtes abzweckt, wobei übrigens ausdrücklich vorsichtig gewarnt wird, hier etwas mehr zu finden, als ein Produkt des gewöhnlichen Kausalnexus der Dinge: oder nach welcher **Jesus Christus verae divinae voluntatis interpres, et ipse plenus numine (τῷ θείῳ) non sine deo talis et tantus nobis propositus est,** aber gleichfalls mit dem Beisatz (§. 123.) wie denn der Fromme alles Gottgefällige in der Menschheit auf Gottes Mitwirkung zurückzuführen pflege: so ist das theils zu viel nach den Principien dieser Männer; denn auch nur die Annahme eines sündlosen Weisen in Christus erscheint da unberechtigt: theils aber viel zu wenig, um diesem Dogma eine Stelle in der Glaubenslehre zu bewahren: wovon auch Röhr das richtige Bewußtseyn nicht abgeht. * Eine christliche Glaubenslehre aber, welche „die Christologie nicht zu einem integrirenden Bestandtheil ihres Systems machen kann" hat sich selbst das Urtheil gesprochen: sie hat auf den Namen einer christlichen resignirt. Christi Person ist völlig unwesentlich und zufällig für seine Lehre, welche allein das Wesentliche ist als die reine Vernunftreligion. **

Was aber Kant betrifft, mit dem diese Form des Rationalismus, welche wir die praktische nennen können, die wesentlichen Mängel theilt, so hat er vor ihr theils Consequenz, theils das Verdienst voraus, eine Christologie, wenn auch von ferne, doch positiv vorbereitet zu haben, wie die neuere Zeit sie nöthig hat. Hat es nämlich der alten Christologie

---

* Röhr a. a. O. XVII.
** Röhr a. a. O. p. 407.

vornämlich daran gefehlt, die Person Christi nach ihrer menschlichen Seite, nicht blos von aussen her kommend, sondern als verwandt dem Geschlecht, als in ihr selbst angelegt zu erkennen, wodurch sie einen absolut supernaturalen Charakter, etwas Abgerissenes und dem menschlichen Bewußtseyn Fremdartiges bekam: so hat Kant durch Anbauung des anthropologischen Weges, und durch Hinabsteigen in die Tiefen menschlicher Natur in dieser etwas Gottverwandtes erkannt, daher er sie den Sohn Gottes nennt, an dem Gott Wohlgefallen hat; eine Bezeichnung freilich, die ihr nach christlichem Maaßstab nicht an sich, sondern höchstens nur in der Verbindung mit Christus zukommen kann.

Vierte Abtheilung.

Die Fichtisch-Jacobische Zeit.

Kant hatte, während seiner Kritik sonst nichts Stand hielt, an der Idee des Sittlichguten noch einen festen Halt und für sich eine Art von Vermittlung mit dem Christenthum und der Christologie gefunden. Aber auch dieser letzte Rest von einem objektiven, allgemein gültigen Boden mußte durch das Fortschreiten der nun sich selbst kritisirenden Vernunft erschüttert, subjektiv gemacht werden. Das geschah durch Fichte und Jacobi, wenn schon von jedem auf verschiedene Weise. Wiefern dieß durch Fichte geschah, davon später; aber näher steht der Theologie sowohl an sich, als durch ihre unmittelbaren Anwendungen auf die Theologie die Jacobi'sche Denkweise. Die Subjektivität schritt in Jacobi zu dem Satze fort: nicht weil etwas gut ist, will ich es, sondern weil ich es will, ist es gut. Damit war jede Objektivität des Sittengesetzes untergraben oder vielmehr vom Ich verschlungen und vernichtet. Aber dieß ist nur die negative Seite der Sache. Die positive und für uns hier wichtigste ist, daß diese tiefere Kritik des Geistes über sich selbst zugleich in eine tiefere

Region führte, in die der Religion. Statt der verlorenen Objektivität des Sittengesetzes, welches auch in der That nicht sich selbst tragen kann, ging in der Ahnung, in dem religiösen Gefühl eine höhere Objektivität, die Welt des Glaubens auf. Das Fortschreiten in der subjektiven, sich selbst kritisirenden Richtung machte den Geist nicht ärmer, sondern war zugleich ein Sichvertiefen in sich selbst: ahnungsreiche Gefühle, das „unmittelbare Vernehmen des Göttlichen" traten an die Stelle der praktischen Vernunft und erfrischten ihr dürres Land. Hiemit stehen wir auf der letzten Stufe der Entwickelung einseitiger Subjektivität. Diese höchste Spitze der Subjektivität ist ihrer Natur nach gleichgültig gegen alle Objektivität des Wissens: das Gefühl hat in sich Befriedigung und verharrt in sich, gleichgültig, ob es das Gefühl eines Objektiven sey, ob es dieses Objektive wahrhaft und so wie es ist, oder ob es blos sich selbst in irgend einer Bestimmung und Affektion vernehme. Ebenso verhält es sich völlig gleichgültig gegen die Objektivität des Guten; sein subjektiver, freilich zufälliger Zustand ist ihm die einzige Auktorität. Weil es aber seine Berechtigung und innere Befriedigung sich nicht daher ableitet, daß es das Gefühl eines Objektiven sey, das aus ihm noch einigermaßen widerscheint, so vereinigt sich mit ihm gar wohl ein völlig kritisches und skeptisches Verhalten gegen alle Objektivität: der Verstand, der doch auch eine Seite des Geistes ist, mag alle Objektivität richten nach seinem Maaß; zerstört er sie auch, so verharrt doch das Gefühl nichts desto weniger in seinen subjektiven Stimmungen der Ahnung, des Glaubens u. s. w. und weiß sich in dem innern Genusse befriedigt, der dann eben ein Genuß der eigenen edlen Natur ist.

Diese ästhetische Weltansicht hat de Wette nach Fries'scher Philosophie auf die Theologie übertragen.*

Seine Grundansicht kann so bezeichnet werden, daß in ihr das religiöse Gefühl, das ihm mit dem der Schönheit nach hellenischer Weise auf das Innigste Eins ist, gleichgültig

* Religion und Theologie. 1815. Andeutungen hievon finden sich schon bei Herder, Vom Sohne Gottes. 1797.

für sich ist gegen die Idee des Wahren. Zwar gebührt auch dem Wahren seine Stelle in der Religion: nach dieser Seite ist sie Glaube; der Schönheit dagegen entspricht das Gefühl, das im Glauben ist; aber dieß Gefühl ist das Wesentliche der Religion: und in den Momenten der frommen Erregung wird nicht gefragt, ob das wahr sey oder nicht, worin sich das Gefühl bewegt. Dem Verstande zwar gebührt auch sein Recht; aber nur nicht in der religiösen Anschauungsweise: die des verständigen Denkens ist eine ganz andere, ja entgegengesetzte, denn ihr ist es nur um das Wahre zu thun, gegen das das religiöse Gefühl an und für sich gleichgültig ist. Das religiöse Gefühl kann sich andächtig in etwas versenken, was der besonnene Verstand als etwas Unwahres erkennt. Darum kann man aber nicht sagen, daß das Gefühl ein unwahres sey: denn die Kategorie der Verstandeswahrheit gehört gar nicht in das Gebiet der ästhetischen Betrachtungsweise. So kann eine gedoppelte, ja entgegengesetzte Betrachtungsweise desselben Gegenstandes statt finden, die verständige und die ästhetische.

Freilich ist da das nächste Bedenken das, ob durch solche tiefe Entzweiung und Doppelheit nicht die Einheit des Bewußtseyns zertrennt werde? Seine Antwort aber auf diese Frage ist diese: Soweit die Wahrheit ein integrirendes Moment der religiösen Gefühle ist, so weit bleibt sie vom Verstande unangetastet, dessen Betrachtungsweise überall in Geheimnissen endigt und dann beginnt das Reich des religiösen Glaubens und der Ahnung: die ewigen Ideen sind das Wesentliche an den religiösen Gefühlen, soweit hier die Wahrheit überhaupt in Betracht kommen darf: und diese Ideen muß die verständige Betrachtungsweise stehen lassen: nicht darum, weil etwa der Verstand selbst sich dazu positiv zu verhalten, sie in sich aufzunehmen hätte, sondern weil er sie nicht in sich aufnehmen kann. Sein Gebiet ist das Endliche, das Unendliche übersteigt sein Maaß und ist nur für das Gefühl da. Weil er aber selbst in seinem Gebiete nie zu Ende kommt, stets unvollkommen bleibt, so bleibt auch immer für das

religiöse Gefühl ein Gebiet offen, das dem Verstande völlig fremd, doch auch von ihm nicht angetastet wird, indem es da beginnt, wo jener aufhört.

Die Anwendung hievon auf das Christenthum und die Lehre von Christus ergibt sich von selbst. An sich ist überall nur die ewige Idee das eigentlich Werthvolle, nur sie bewegt das Gemüth. Aber die Religion, das Gefühl kann der Verbildlichung der ewigen Ideen nicht entbehren: ihr Gehalt und Stoff bedarf einer Hülle, soll nicht ihre Kraft und Eigenthümlichkeit zerfließen und sich verflüchtigen. Dieß nun bildet eine Vermittlung der Bildung unserer Zeit mit dem Christenthum, sofern es mit der wunderbaren Geschichte Christi so innig verflochten ist.

Zwar kann, fährt er fort, nur die Idee, nicht der geschichtliche todte Stoff, in welchen die Idee sich gehüllt hat, den religiösen Sinn nähren. Die Geschichte hat nur Werth, sofern sie Hülle der ewigen Idee ist: und dieser Stoff kann ruhig der zersetzenden oder negirenden Richtung des Verstandes überlassen werden, der auch seine Berechtigung hat, alles aus natürlichen Ursachen abzuleiten. Er darf und soll die reine Wahrheit sehen, d. h. die schimmernde, wunderbare Hülle dem geschichtlichen Christenthum abstreifen; das ist insbesondere die Aufgabe protestantischer Theologie. Allein damit wird die Geschichte nicht werthlos: sondern das Gefühl bedarf, wie gesagt, der Verbildlichungen, der Form der Schönheit für seine Ideen, und wo sollten wir diese nun hernehmen, als aus der geschichtlichen Ueberlieferung? Diese entspricht zwar gar nicht gerade durchaus den ästhetischen Gesetzen, und macht in sofern eine Umbildung zum Theil wünschenswerth, wobei die hellenischen Gebilde religiöser Kunst zu benützen wären: aber hoch zu achten bleiben diese Hüllen dennoch. Ihnen verdankt selbst die wissenschaftliche Glaubenslehre so manche echte Erweiterung und Entwicklung der allgemeinen religiösen Ideen.

Daher ist er weit entfernt, das Dogma von der Gottheit Christi umstürzen zu wollen: obwohl es ein widersprechender

Begriff ist, die Gottheit mit der Menschheit in Einem Individuum vereinigt zu denken, weil dadurch die Gottheit zu einem Endlichen herabgewürdigt und eigentlich nicht mehr als solche gedacht wird.* Aber es soll diese Lehre auch kein Begriff, sondern eine ästhetische Idee seyn.** Nach geschichtlicher und verständiger Betrachtung sehen wir in Christus den menschlichen Geist zuerst in der Weltgeschichte zu vollkommenem Bewußtseyn seiner selbst und seiner hohen Würde gelangen: hier lernt er sich zuerst als Sohn Gottes fühlen, und als fähig, dem himmlischen Vater gleich zu werden. In Christus als dem erstgeborenen Sohn Gottes offenbarte sich die göttliche Wahrheit, die unendliche Tiefe und Reinheit. Er war das hohe Vorbild, dem die andern nachstreben sollen. Das ist seine Stelle, wenn von Verstandeswahrheit die Rede ist. Diese Wahrheit aber schlug schon den Aposteln auch in einen sinnlichen Begriff um, sie vergötterten die irdische Person Jesu. Und immer mehr bekam die Idee des Sohnes Gottes eine metaphysische Bedeutung, da sie doch mehr nur eine moralische hat. Lange blieb es bei dieser mythologischen Denkweise, daß er ein herabgestiegener Gott sey: aber in unsern Zeiten empörte sich der natürliche Menschenverstand gegen die im Widerspruch befindlichen Formeln der Kirche. Viele verwarfen die ganze Lehre, oder begnügten sich, Jesum für einen sehr tugendhaften, weisen Mann zu halten. Allein damit ist weder dem Gefühl Genüge geschehen, welches der Christ dem Urheber seines Glaubens schuldig ist, noch die Idee erschöpft, welche die Apostel und die erste Kirche beherrschte. Solch eine Kritik findet nur dürftige Ideen in wegzuwerfenden Hüllen, weil ihr Standpunkt ausserhalb des Christenthums und des religiösen Gefühls überhaupt genommen ist, so daß sie nur mit dem kalten Verstand, nicht mit dem

---

* cf. hierüber noch besonders de Wette, über den Geist der neuern protest. Theologie. Studien und Kritiken. 1828. 1. p. 131 — 133.

** Religion und Theologie. p. 91.

begeisterten Gefühl urtheilt. Der fromme Christ aber, überzeugt von der göttlichen Wahrheit der Lehre Jesu, von der in Einführung derselben sichtbar gewordenen Weisheit und Gnade Gottes, und ergriffen von der Reinheit und Erhabenheit des Charakters Jesu, glaubt und schaut in ihm die leibhaftige Gottheit. So findet die Gottheit Christi ihre Stelle als ästhetische Idee, da, wo von religiöser Schönheit die Rede ist. Der fromme Christ grübelt nicht: sein Verstand ist befangen von der idealen Anschauung. Weg also, ruft er aus, mit all jenen dogmatischen Bestimmungen, von welchen ohnehin die Bibel und der Volksglaube nichts weiß: Christus gelte uns fortan als göttlicher Gesandter, als Gottmensch, als Ebenbild Gottes; man sey nicht zu karg in seiner Verherrlichung, dinge und markte nicht mit Ausdrücken, aber vergesse nicht den Unterschied der verständigen und der idealen Ansicht! Seine ganze Geschichte werde in echt symbolischer Ansicht aufgefaßt. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jesu ist die Idee des göttlichen Ursprungs der Religion, und der göttlichen Würde Jesu. Seine Wunder stellen die Idee der Herrschaft der selbstständigen Kraft des Menschengeistes und die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens eingehüllt dar. In Christi Auferstehung sehen wir ausser der historischen Seite, nach welcher wir darin eine sichtbare Wirkung und Veranstaltung der göttlichen Weltregierung finden, das Bild des Sieges der Wahrheit: in der Himmelfahrt endlich das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion.

Diese Scheidung nun von Bild und Idee, fährt er fort, wodurch wir in den Stand gesetzt sind, jenes als ein Geschichtliches ganz der philosophischen und historischen Forschung anheim zu geben, während uns die Idee unverkümmert bleibt, ist weder willkürlich, noch unredlich. Nicht willkürlich — denn die verständige Ansichtsweise fordert ihre Rechte: und die religiösen Gefühle und Vorstellungen dagegen bedürfen der Bilder. Nicht unredlich, denn was von ewigen Ideen im religiösen Gefühle an diesen Bildern gefunden wird, das ist auch objektiv in Christi Person gelegen gewesen. Das

Historische an sich aber kann für das Gefühl selbst nur Versinnlichungsmittel, Vehikel seyn. Man könnte nun freilich zu der Frage geneigt seyn: ob nicht das religiöse Gefühl, um von jenen Bildern zur Idee übergeleitet zu werden, wesentlich das an sich habe, die Bilder selbst für etwas Objektives, Historisches zu halten? Die Antwort de Wette's aber hierauf scheint in folgendem zu liegen:* In den Momenten religiöser Erregung grübelt der Verstand nicht: er ist befangen von der idealen Anschauung, und nur da tritt er hervor, wo die Begeisterung erkaltet. Darin liegt nun nicht undeutlich, daß allerdings in den Momenten religiöser Begeisterung der Mensch sich jenen Symbolen als geschichtlichen hingibt, nur tritt da der Verstand, der dieß nicht annehmen kann, noch darf, zurück; dem Gefühl dagegen kommt keine theoretische Bedeutung zu. Hiemit ist freilich ein tiefer wesentlicher Zwiespalt in dem Organismus des Geistes selbst gesetzt, der nur kümmerlich dadurch beschwichtigt wird, daß es dem Geist in religiösen Momenten um Wahrheit zunächst gar nicht zu thun sey, ausser in Beziehung auf die allgemeinen, ewigen Ideen, welche aber von der Person Christi völlig unabhängig sind. Denn mag es seyn, daß auf den Stufen niedriger Verstandeskultur in frommen Momenten durchaus innig das Bild mit der Idee verwachsen ist, und der fromme Sinn, ohne daß man ihn darob tadeln darf, sich unbefangen und arglos dem Bilde hingibt, in welchem er die Sache selbst, ohne Scheidung zwischen Form und Inhalt, hat: so wird es doch eine andere Bewandtniß haben mit derjenigen Verstandesstufe, wo diese Scheidung vor sich gegangen ist, wo der Verstand die Geschichte als bloßes Bild erkannt haben will. Diesen einmal gemachten Erwerb wird der Geist, der doch Einer ist, in frommen Augenblicken sich nicht wieder hinwegdenken können, als wäre er nicht gemacht; er wird, ist die Scheidung wahrhaft und mit klarer verständiger Verwerfung der Geschichte als solcher vollzogen, auch in frommen Augenblicken sich der

* Religion u. s. w. p. 216.

Geschichte nicht mehr als solcher hingeben können, noch dem Bilde ohne das Bewußtseyn, daß es blos Bild einer subjektiven ästhetischen Idee sey. Dann sind aber auch diese Bilder, aus christlicher Geschichte, besonders den Erzählungen von der Person Jesu genommen, völlig subjektive, willkürliche Einkleidungen ewiger, an der Person Jesu wie an aller Geschichte gar nicht wesentlich haftender Ideen: Einkleidungen, welche mit ganz andern zu vertauschen so lange offen bleiben muß, bis die Nothwendigkeit dem Geiste nachgewiesen ist, an diese sich zu halten. Der Beweis dafür aus der Nothwendigkeit, sich im Zusammenhang mit der Geschichte zu erhalten, reicht hier weit nicht aus: dieß Argument würde jedes freie Hervortreten einer neuen Erscheinung in der Menschheit, auch das Christenthum, als unberechtigt darstellen. Soll aber aus dem Wesen des menschlichen Geistes dieser Beweis geführt werden, so dürfte dieser Beweis leicht dahin ausschlagen, daß wir, um der ursprünglichen, wesentlichen Nothwendigkeit willen, uns alles Herrlichste und Größte nur im Bilde der Person Christi lebendig zu vergegenwärtigen, Christum uns auch objektiv als Solchen denken müssen, wie uns das Gefühl nöthige: es wäre denn, daß wir eine prästabilirte Disharmonie zwischen Denken und Gefühl, Objektivität und Subjektivität vorzögen.

Was aber näher die Kritik dieser Ansicht betrifft: so ist vorerst klar: daß eine solche Trennung zwischen Verstand und Gemüth, nach welcher die Anschauungsweise des letztern erst da anfängt, wo die des erstern aufhört, nach welcher es als unmöglich gedacht ist, daß beide in einander seyen und einander durchdringen, auch einen Dualismus in die Objektivität der Welt verlegen muß. Der Verstand, wenn er bis an das Ende der Ursachen gelangte, was seine Aufgabe ist, müßte alles als rein natürlich und z. B. die Person Christi ganz nur aus der menschlichen Natur begreifen. Dann aber würde auch das menschliche Denken aufhören, das so Begriffene als eine That Gottes zu denken: und nur das erhält immer noch der Frömmigkeit ein Recht auf ihre Anschauungsweise, daß

der Verstand überall in Geheimnissen endigt, d. h. nicht zu seinem Ziele kommt. Nach Jacobi'scher Weise soll nur auf das Nichtwissen die Frömmigkeit gebaut seyn. Der erkannte Naturzusammenhang kann also nicht zugleich als göttliche That gedacht werden: diese Begriffe decken sich nicht, sondern schließen sich aus. Da haben wir also wieder den allen einseitig subjektiven Systemen gemeinsamen Fehler einer abstrakten Trennung zwischen Gott und Welt. Dasselbe offenbart sich aber auch besonders im pelagianischen Charakter dieses Systems. Die verständige, philosophische Ansicht schreibt nach ihm das Gute dem Menschen zu, und muß es, denn nach anthropologischer Ansicht, welches eben die der Philosophie ist, ist der im Menschen wirkende Geist nichts als der Geist der Vernunft. Dagegen ist es eine schöne religiöse Ansicht, die in uns aufglühende Begeisterung zum Guten als einen Ausfluß Gottes zu betrachten; auf ihrem Standpunkte, dem religiösen, ist sie richtig, aber sie soll sich nicht zur anthropologischen Wahrheit stempeln wollen, sonst ist sie falsch.

Daraus erhellt, daß de Wette über Christi göttliches Wesen wissenschaftlich nichts aussagen kann, denn von göttlichen Dingen weiß nur das subjektive Gefühl, nicht der Verstand. Christi Person selbst hat keinen ewigen Werth, denn sie ist keine ewige Idee: sondern nur als Bild bleibt sie stehen. Da gebührt aber fortan der Christologie keine dogmatische Stelle; denn aus Bildern hat die Wissenschaft nicht zu bestehen. Was über Abzug dessen bleibt, daß Christus Bild einer ästhetischen Idee ist, ist rein Menschliches; zwar von de Wette in seiner Vollendung gedacht, aber ohne Berechtigung, sofern von keiner Seite des de Wette'schen Systems die Nothwendigkeit erhellt, daß ein solch vollendeter „Gottessohn" historisch gewesen sey, vielmehr eher das gerade Gegentheil. Ein anthropologisches Bedürfniß einer solchen vollendeten Erscheinung (und nur von anthropologischer Seite her ist ja nach de Wette etwas zu erkennen) kann die Wissenschaft nicht anerkennen. Der Verstand ist bei ihm ein geborner Pelagianer: die Heiligung, Versöhnung, Beseligung des

Menschen bewirkt Christi Person nicht, sondern nur die ewige an seine Person nicht gebundene Idee. Seine Person und Geschichte erweckt z. B. die Idee, daß nur durch das religiöse Gefühl der Resignation, indem wir uns vor Gott beugen, die Ruhe des Gemüths von selbst wieder kehrt. Aber diese Idee erweckt er nur durch Lehre und Vorbild. Allein dazu bedarf es keines sündlosen Religionsstifters, sondern nur eines solchen, der andern Religionsstiftern coordinirt ist: ja es bedarf da kaum des bestimmten Glaubens an seine Unsündlichkeit, weil er, auch ohne diese historisch vollkommen an sich zu tragen, zur Verbildlichung einer ewigen Idee dienen kann.

Dieser de Wette'schen Ansicht ist die von Hase * verwandt.

Ob Jesu Leben als rein menschliches Streben, oder als die persönliche Erscheinung des Weltschöpfers in menschlicher Gestalt zu betrachten sey, darüber, sagt Hase, ist eine gründliche Entscheidung nur durch Ergründung der beiden Ideen, der Gottheit und der Menschheit, in ihrem wechselseitigen Verhältniß möglich: daraus erst kann die Möglichkeit und Bedeutung ihres Vereins in Einer Person erhellen. Beide Ideen nun können aus dem Selbstbewußtseyn entwickelt werden: das Wesen des Menschen ist das freie Streben des Endlichen zur unendlichen Vollkommenheit. Gottes Wesen aber betreffend, so hat zwar der Mensch von Gott nur ein subjektives Bewußtseyn: aber dieß Bewußtseyn ist durch Gott selbst verbürgt: weil Gott nach seinem Bilde den Menschen geschaffen hat, so muß der Mensch nach seinem Bilde Gott denken. Diesem Bewußtseyn von Gott gemäß ist Gottes Wesen, die Vollkommenheit zu seyn, nach der der Mensch nur strebt. Gott ist die vollkommene Menschheit, sowie die Menschheit

* cf. Hase. Gnosis III. §. 159—177. Leben Jesu §. 11—18. Evangel. Dogmatik ed. 1. §. 141—169. ed. 2. 1838. §. 161—170. S. 241—287. So schätzbar die historischen Beiträge dieser neuen Ausgabe sind, so ist doch das dogmatische Resultat in Beziehung auf Christologie, wie auch dessen Begründung im Ganzen sich gleich geblieben. vgl. besonders §. 170.

nur die Gottheit ist in den Schranken des Endlichen.* Hienach enthält beides gleich offenen Widerspruch, die Vereinigung der menschlichen Natur mit der göttlichen und umgekehrt. Denn jede von beiden Naturen, sonst in allem gleich mit der andern, ist nur verschieden von ihr durch Verneinung dessen, was sie bei der Vereinigung in sich aufnehmen soll, und würde demnach, statt mit ihr vereinigt zu werden, in diese selbst übergehen. — Der wahre Begriff der Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist daher der: daß das menschliche Leben selbst als göttliches Leben erkannt wird, und Gott als die vollkommene Menschheit. Jeder Mensch ein werdender Gott, und nur sofern er dieses ist, hat er Religion; also nicht durch ein wunderbares Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche, sondern durch vollkommene freie Ausbildung der menschlichen Natur, wird der Mensch göttlich, nicht im metaphorischen, sondern im ernsten vollen Sinn der Wissenschaft, und ein solcher Gottmensch oder Mensch Gottes ist ein vollendetes Ebenbild Gottes auf Erden, der Menschheit nicht fremd, sondern das Ideal alles menschlichen Strebens, welches entweder in der Geschichte gefunden, oder noch erwartet werden muß. Wiewohl andererseits gesagt wird, eben weil der Mensch nur Gott wird, so kann er es nicht seyn, die nie auszufüllende Kluft des Endlichen und Unendlichen tritt zwischen den werdenden und seyenden Gott, welche allein die Gottesliebe überschreitet und beides mit einander vereinigt in einer Einheit, welche die Subjekte nicht aufhebt in ihrer Verschiedenheit.

Daß nun Jesus in diesem Sinn der Gottmensch, oder die vollkommene Offenbarung Gottes auf Erden, durch vollendete Ausbildung der Menschheit war, ist der gemeinsame Glaube der Christen, zunächst eine christliche Voraussetzung,

* Evang. Dogmatik. ed. 2. S. 286. §. 170. Es war Resultat der Anthropologie und Theologie, daß die menschliche Natur desselben Geschlechts ist mit der göttlichen, nur dadurch quantitativ geschieden, daß der Mensch nach dem Unendlichen strebt, Gott das Unendliche ist.

die aber auf Thatsachen ruht. Die Hauptthatsache dafür ist die Kirche.* Ihr Princip ist die Ueberzeugung, daß die Vollendung der Religiosität in Christus geschichtlich erschienen sey und in einer von seinem Geiste beseelten Gemeinschaft auch unser Leben dieser Vollendung nahe.** Die Versöhnung des Menschen mit Gott, die Erlösung konnte nicht ausgehen von der sündigen Gemeinschaft, von einem sündigen Bewußtseyn.*** Christus aber wurde durch Lehre und Leben Gründer einer von seinem Geiste beseelten Gemeinschaft, in welcher das wahre religiöse Leben sich ausbildet. Darin liegt dem christlichen Gefühle die Bürgschaft für die vollkommene Religiosität Jesu — in welcher seine ganze Würde enthalten ist: wiewohl andererseits auch gelehrt wird, die Vollendung in Christus könne auch blos als folgerechtes Streben nach derselben angesehen werden: worin das Geständniß liegt, daß keine absolute Vollendung, sondern nur das in Christus nothwendig zu denken sey, daß er der Anfang des neuen Lebens war und das also auch besaß, was er gründen wollte für andere.

---

* Dogm. ed. 1. §. 141.

** §. 6. ed. 2. Wiewohl, wenn Christo wahre Menschheit doch ohne Zweifel zugeschrieben bleibt, auch auf Christus anzuwenden seyn wird, was §. 78. ed. 2. sagt: daß der Mensch in Folge des höhern Bewußtseyns, nach welchem er über der Zeit steht, sein volles Selbst nicht anerkenne in irgend einem Bruchstücke der Zeit, sondern in der ganzen unendlichen Entwicklungsweise seines Daseyns, wovon die nothwendige Folge für den sich entwickelnden freien Geist sey, in jedem Moment sich als sündig zu wissen. Aehnlich auch der Friesianer Schmid in seiner Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Jedoch von der Consequenz, die nahe genug zu liegen scheint, daß das Böse die blos subjektive, nicht das Ganze ins Auge fassende Betrachtungsweise sey, sucht Hase sich §. 77 noch fern zu halten: ohne daß man aber klar sieht, wie der tiefere Begriff von Sünde, den er §. 77 aufstellt, im Gegensatze gegen ihre Ableitung aus menschlicher Beschränktheit, mit §. 78 zusammen stimmt.

*** Gnosis p. 49.

Auch diese Christologie geht vom subjektiven anthropologischen Boden allein aus: Gott selbst wird nur als die vollkommene Menschheit gedacht. So ähnlich sie aber im Wesentlichen mit der de Wette'schen ist,* so hat sie doch vor jener das Verdienst voraus, erstens, die Nothwendigkeit eines Erlösers von anthropologischer Seite her, zweitens einen Uebergang vom Menschlichen zu der Gottheit Christi anzustreben.

1) Jenes geschieht durch den Satz, der freilich unbewiesen ist, aber auf die Erfahrung sich stützt: die Religion, die Liebe zu Gott habe durch Sünde eine solche Störung erlitten, daß der Mensch sich nicht selbst erlösen könne. Die Liebe kann nur wieder angeknüpft werden durch Sündenvergebung, welche doch der Mensch sich nicht selbst ertheilen, sondern nur von Gott empfangen konnte. ** Durch eigene Vollendung nun ist Christus Verkünder der Versöhnung, ausser ihm kein Heil. *** Er brachte die Freiheit zum Bewußtseyn (durch Lehre und Leben) und begeisterte die Menschen zu Entfaltung ihres höhern Lebens. Allein das applicirte Wort: ohne Christus kein Heil, möchte doch hier noch ein usurpirtes, und mit bloßer Verkündigung der Sündenvergebung für die Gott Liebenden, wie mit Christi Beispiel, dem Bedürfniß des Menschen noch wenig genügt seyn. Ausserdem wird die Freiheit als eine nicht verlorene dargestellt, die Erbsünde als eine geschlechtliche Affektion fallen gelassen, womit von selbst die Erlösungsbedürftigkeit eine nur zufällige ist. † Was übernatürliche Gnadenwirkungen betrifft, so hat nach ihm für ein freies Wesen nur das durch seine Freiheit Erworbene Werth, alles Andere achtet dasselbe nur in Gott, nicht im Geschöpfe.

---

* Was der Verf. selbst gesteht, Dogmatik p. 509. ed. I. Vgl. ed. II. §. 169.

** Dogmatik §. 60—63. ed. I. — Die zweite ed. legt auf die Verkündigung der Sündenvergebung weniger Gewicht, §. 178, 2.

*** §. 175. ed. I.

† cf. Dogmatik §. 33—35. 87. ed. I. Die zweite Ausgabe §. 78 ff. bleibt im Wesentlichen hiebei stehen. Vgl. §. 178. S. 332.

Ist eine Religion dem menschlichen Geiste durchaus angemessen, sagt er §. 13. (ed. I.), so kann sie auch Produkt desselben seyn. Da er nun das Christenthum für eine solche dem menschlichen Geiste durchaus angemessene Religion hält, so kann er dessen Göttlichkeit nur in dem oben vernommenen Sinne bewahren, in welchem ihm das Menschliche selbst göttlich ist. So ist dieses System übel zusammenhängend; weder die Lehre vom Menschen, noch die Lehre von den Thätigkeiten des Erlösers rechtfertigen die verherrlichenden Prädikate, welche Hase's Christologie Christus gar nicht sparsam zutheilt. Dieß führt aber auf den zweiten Punkt.

2) Hase hat darin recht gesehen, daß eine tüchtige Christologie nur auf eine gründliche Erforschung des Göttlichen und Menschlichen in ihrem wechselseitigen Verhältniß darf gebaut werden. Seine Definition nun von beiden ist: daß der Mensch ein werdender Gott, Gott die vollkommene Menschheit sey. Das hat vielleicht für manches Ohr einen guten Klang — und doch ist es nicht blos eine dem religiösen Bewußtseyn fremde, ja widrige Ausdrucksweise, sondern auch eine sehr unvollkommene, in sich uneinige Vorstellung. Ist es das Wesen des Menschen, zur Unendlichkeit nur zu streben, das Wesen Gottes aber, unendlich zu seyn, so gehört das Fehlen der absoluten Vollkommenheit zum Begriffe des Menschen, dem Menschen Gottheit zuzuschreiben, heißt geradezu seinen Begriff aufheben. Stehen sich Gott und Mensch so, wie der Verfasser sagt, gegenüber, geschieden durch die ewig unausfüllbare Kluft des Endlichen und Unendlichen, so ist die Zusammensetzung „werdender Gott," „vollkommene Menschheit" nichts als ein katachrestischer Ausdruck, ein Siderorylon. Ein erst werdender Gott ist nach seiner eigenen Definition eben keiner; und ein Gott, der die absolute Vollkommenheit hat, eben gerade kein Mensch. Die Einigung des Göttlichen und Menschlichen ruht also bei Hase nur auf einem mißbräuchlichen Ausdruck, aber auf keinem Begriff. Jede Negation hält er ja ferne von Gott, als müßte sie seine Unendlichkeit zerstören, — wie vom Menschen jede Unendlichkeit.

Jenes kann aber anders nicht seyn, wo Gott und Mensch so schlechthin auseinander gehalten werden, wie Unendliches und Endliches. Soll da eine Einheit zu Stande kommen, wie z. B. die Christenheit sie in Christus sieht: so ist es nur Vernichtung des einen gegensätzlichen Gliedes; nicht Einheit der zwei, sondern Einsamkeit des Unendlichen oder des Endlichen; wird das Göttliche menschlich, so ist es nicht mehr göttlich, sondern nach der Definition menschlich. Wird aber das Menschliche vollkommen, so ist es nicht mehr Mensch, sondern Gott. Dem unfrommen Schein, den dieß hat, kann dann nur dadurch vorgebeugt werden, daß schnell beigesetzt wird: es kommt aber nie dazu, daß der Mensch Gott wird, die Kluft zwischen beiden ist unübersteiglich. Freilich denkt man da billig, warum dann nicht der Ausdruck: „der Mensch ein werdender Gott," lieber sey bei Seite gelassen worden, wenn doch des Menschen Begriff ist, nie Gott zu werden? Und von christlicher Seite wird noch beigefügt werden, daß nun plötzlich wieder Gott und Welt auseinander gerissen werden auf eine Weise, wodurch auch jede Christologie unmöglich werde. Die Antwort nun ist,* daß die Gottesliebe diese Kluft überschreite, und daß diese in Christus nach ihrer Vollkommenheit zu denken sey. Allein damit ist wieder nicht geholfen, denn da das ganze Verhältniß zu Gott nur als ein sittliches und religiöses, nicht auch als ein metaphysisches Verhältniß des Seyns, der Geschöpflichkeit nämlich zum Schöpfer, betrachtet wird, so ist Gott selbst nichts als die vollkommene Liebe, und es bleibt nichts zu sagen übrig, als eben, daß der Mensch der vollkommenen Liebe Gott geworden sey, womit wir wieder zur alten Stelle sind, von der wir uns wegführen lassen wollten. Und es wird nichts übrig bleiben, als wieder darauf zu vertrösten, daß es bis dahin, wo der Mensch Gott werde durch vollkommene Liebe, wohl gar nie komme, indem es bis dahin ein **progressus in infinitum** sey.** Allein damit können wir uns wieder nicht beruhigen;

* Dogmatik §. 37. ed. 1. — §. 170. ed. 2.

** Vgl. ev. Dogm. ed. 2. §. 98.

denn da wäre die Unvollkommenheit, d. h. Sünde, wenn sie auch unendlich abnähme, doch zum Begriffe des Menschen gehörig, ihm wesentlich, denn so bald er von ihr befreit wäre, so hörte er auf Mensch zu seyn, er wäre Gott geworden, da sich ja dieser nicht metaphysisch, d. h. als Schöpfer vom Geschöpf unterscheidet. — Damit ist aber ferner von selbst die Unmöglichkeit gegeben, daß der Mensch Jesus wahrhaft vollkommen gewesen sey. Wäre er es gewesen, so wäre er ja nach der mehr erwähnten Definition nicht mehr Mensch, sondern Gott. Daher auch in der Dogmatik einige Schüchternheit sichtbar ist, ihn als durchaus vollkommenes Ideal der Liebe zu setzen.*

Der Grundfehler aber in all diesem ist, daß die Begriffe des Endlichen und Unendlichen mathematisch, nicht metaphysisch gedacht sind. Das Endliche, ins Unendliche ausgedehnt, ist ihm nichts Anderes, als das Unendliche selbst: Gott, die Endlichkeit an sich nehmend, nicht mehr unendlich. Die Negation soll in Gott gar keinen Raum finden, soll ihn nur herabwürdigen können. Und doch ist bei Hase Gott wieder von selbst, nur noch dazu von aussen, nicht durch Selbstbestimmung, verendlicht, weil das Endliche die Gränze ist, in welche das Unendliche nicht eintreten darf, ohne sich selbst darin zu verlieren, daher auch in Christus das Unendliche nicht seyn kann: und wiederum des Menschen Endlichkeit ist an sich wieder aufgehoben, weil es zu seinem Wesen eben so sehr gehört, diese Schranken aufzuheben, unendlich zu werden, als sie an sich zu haben. —

Dieser Grundfehler aber kann sich nur da mit einigem Schein behaupten, wo man, statt auf das Verhältniß des Wesens Gottes und des Menschen einzugehen, bei den Eigenschaften stehen bleibt, und mit der Einigung göttlicher und menschlicher Eigenschaften auch die Einheit des Wesens erkannt

---

* Minder in der Gnosis, wo der lyrische oder epische Styl von selbst Ausdrücke wählt, deren eigentlicher wissenschaftlicher Gehalt schwer zu bestimmen ist.

glaubt. Käme es nämlich nur auf die Eigenschaften an, dann freilich brauchte es nur die menschlichen Eigenschaften, Sittlichkeit, Erkenntniß, Liebe ins Unendliche ausgedehnt zu denken,* so wäre die Einheit zwischen dem Göttlichen und Menschlichen gefunden. Allein gegen eine solche Vereinerleiung reagirt dann, wie wir sahen, immer das Wesen, der Begriff des Göttlichen und des Menschlichen, wie er auf dieser einseitig subjektiven Stufe immer gefaßt werden muß; und verlangt, indem er jene äusserlichen Weisen der Versöhnung, die nur in einer Vernichtung des einen Gegensatzes bestehen, verschmäht, eine tiefere Versöhnung, nämlich eine Versöhnung des Wesens des Göttlichen und des Menschlichen.

Eine Ahnung des wahren Verhältnisses von diesen zeigt sich zwar bei Hase: aber die Theorie ist noch gebunden von der Abstraktion des Verstandes, welche eine unübersteigliche Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen befestigt, und welche wir auf allen Stadien der Subjektivität als wesentlich gefunden haben.

Diese sind nun durchlaufen; und wir haben gefunden, daß sie alle keine Christologie zu Wege brachten, sofern darin wesentlich die Aufgabe liegt, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu begreifen. Denn alle haben nur die menschliche Seite Christi erfassen können; die göttliche aber mußten sie ausschließen, und bilden so den vollkommensten Gegensatz gegen die antike Richtung, das Göttliche allein hervorzuheben. Drei Stationen der Philosophie haben, wie wir sahen, die Grundlage gebildet für die ganze Geschichte der Christologie seit der vorherrschenden Richtung auf das Menschliche in Christus; die wolf'sche, die kant'sche und die jacobi'sche. Die einseitige Subjektivität, nach ihren verschiedenen Formen auf die Theologie übergetragen, bildet im Allgemeinen die Stufe des subjektiven Rationalismus. Auf jeder dieser Stationen versuchte Theologie und Philosophie eine Einigung, sie schlug aber allemal dahin aus, daß die Objektivität nicht zu ihrem Rechte kam, consequent nur die Subjektivität blieb.

* Auch die Schrift von Frauenstädt „die Menschwerdung Gottes" u. s. w. 1839, ist zum ästhetischen Rationalismus zu zählen, sofern sie auf Christi metaphysische Bedeutung und Einzigkeit, so wie überhaupt auf die Einsicht in die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen verzichtend, nur eine Einheit in der Liebe zulassen will.

Die erste Stufe, die wolf'sche mit ihren Ausläufern, dem Eudämonismus und der Popularphilosophie ist vorerst mit Niederreissen der alten Objektivität beschäftigt, und kommt damit so glücklich aufs Reine, daß der unendliche Reichthum des Christenthums zum leeren Deismus, der Vater Jesu Christi zum être supreme wird. Die Christologie sinkt noch unter den Ebjonismus: der Gottessohn ist ein weiser Landrabbiner, ein Prediger des Naturalismus.

Die zweite Stufe, die kant'sche, zerstört zwar dieses ideenlose Unwesen und Christus soll gelten für das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit. Allein über des historischen Gottmenschen Wesen, über das Verhältniß des Göttlichen in ihm zum Menschlichen weiß sie nichts auszusagen. Ihrer theoretischen Atonie war das Dogma vom Gottmenschen transcendent, ihrer praktischen Autarkie überflüssig und zuwider.

Die dritte Stufe nun, die ästhetische, verspricht diesen Mangel des kant'schen Systems, welches auf das Verhältniß zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, das doch für die Christologie die Hauptsache seyn muß, sich nicht einläßt, zu heben, und Göttliches und Menschliches in wesentlichere Verbindung zu bringen. Es wird nicht die Moral, sondern die Religion als das Höchste, allein Gewisse dargestellt, von dem alle andere Gewißheit ausgeht, und in der Religion eine Verbindung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen angenommen. Allein diese Verbindung mit Gott ist eine natürliche, unmittelbare: in der Freiheit, dem angeborenen Adel menschlicher Natur liegt von selbst schon die volle Möglichkeit, jene Verbindung durch sich zu verwirklichen. Diese religiöse Autarkie macht daher nicht minder, als die moralische, einen Erlöser entbehrlich. Ausserdem ist hier nicht einmal eine vollkommen sündlose, religiöse Persönlichkeit möglich. Ist Gott nur „das Bessere, als Ich," so muß, sollen nicht die Begriffe „Mensch" und „Gott" coincidiren, das Ich die Unvollkommenheit wesentlich an sich haben, Christus, wäre er jene Persönlichkeit, könnte nicht mehr Mensch seyn, sondern nur Gott; da er aber Mensch jedenfalls war, so ist es

Idololatrie, an ihn als an den Sohn Gottes zu glauben, vor ihm die Kniee zu beugen.

So wenig nun aber alle diese Formen des Rationalismus, die des negativ verständigen, des praktischen und des ästhetischen die Aufgabe lösen, so wenig darf daraus die Unmöglichkeit der Lösung, die Unwahrheit der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus gefolgert werden. Vielmehr haben sich uns ja alle diese Theorieen als sich selbst widersprechend dargethan. Wir sahen, wie auf dem Boden des abstrakten Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem, auf dem sie alle stehen, anderes sich nichts ergeben konnte, als was sie fanden: ein Gegensatz, der schon das allgemeine religiöse Gefühl und die Vernunft selbst nicht befriedigt, geschweige denn daß die christliche Religion, welche die Einheit beider in Christus setzt, darnach gerichtet werden könnte.

Aber auch positiv läßt sich zeigen, daß das Problem durch diese Systeme nicht als ein unlösbares dargethan ist. Jedes derselben nämlich mußte auf seine Weise, in regelrechtem Fortschritt, vielmehr dazu dienen, die Lösung vorzubereiten: und das ist nur die Kehrseite zu der obigen Betrachtung, nach welcher alle diese Systeme keine Christologie haben erreichen können.

Sollte die Person Christi dem menschlichen Denken näher gebracht werden, so mußte, wie wir oben sahen, auch die menschliche Seite zu ihrem Rechte kommen: es mußte zur Ergänzung der einseitig objektiven Betrachtungsweise von oben nach unten, die andere von unten nach oben eintreten: damit die christliche Wahrheit in einer höhern Einheit beider ihren Ausdruck fände, als diejenige war, welche zuerst geschlossen ward.

Damit nun diese Seite der Sache sich frei gestalten könnte, mußte zuerst das Uebergewicht der einseitigen Objektivität überwunden werden. Das Christenthum ließ es darauf ankommen, auf alle äussere Auktorität zu verzichten, ganz die Willkür der Subjektivität walten zu lassen, dessen gewiß, daß

es sich auch in dieser Feuerprobe nur als die ewige, unentfliehbare innere Macht des auf Christus geschaffenen Geistes erweisen werde.

Das Werk der Ueberwindung einseitiger, zu keiner tüchtigen Christologie führender Objektivität hat nun die erste Weise des Rationalismus doch offenbar hinreichend vollbracht: und das ist die verdienstliche Seite dieser Richtung. Der Boden war nun rein gemacht, der Geist, entlastet von Fesseln äusserer Auktorität, hatte nun sich selbst. Und in sich selbst sich vertiefend, das Wesen und die Würde menschlicher Natur überhaupt erforschend, bereitet er die Einsicht vor, wie die menschliche Natur, der göttlichen nicht fremde, in Christus mit dieser Eins werden könne. Und da hat nun die zweite Form des Rationalismus, die kantische, das Verdienst, in dem Ethischen sowohl etwas dem menschlichen Geiste Wesentliches, als eine Idee von absolutem Werth erkannt zu haben, womit, nach Kant selbst, schon eine gewisse Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen gegeben ist. Und endlich die dritte, ästhetische Form des Rationalismus hat das Verdienst, noch tiefer in das Wesen göttlicher und menschlicher Natur gestiegen zu seyn, bis zu dem Punkt, wo sie das göttliche und das menschliche Leben in unmittelbarer Verbindung erkannte. Ausserdem hat das Fichte'sche System auch positiv Aehnliches in Beziehung auf das Erkennen geleistet: denn hier wird auch dem Denken, der Vernunft des Menschen ein absoluter Werth, der innere Beruf zur absoluten Gewißheit und Wahrheit vindicirt.

So waren von drei Seiten, dem Denken, Wollen und Gefühl, Anknüpfungspunkte gegeben zur Erkenntniß der Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus. Freilich, wie schon bemerkt, gelöst war das Problem noch keineswegs; die gefundene Einigung ließ jedenfalls der Person Christi nichts besonders Auszeichnendes: noch wichtiger aber ist hier, daß sie sich auf die Einigung der Vermögen beschränkte, des Erkennens, Wollens, Fühlens, während die denselben allen zu Grunde liegende Einheit und Kraft noch dualistisch, in

abstraktem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen gefaßt war. Wesenseinheit der Person Christi mit Gott war noch nicht denkbar auf diesem Wege, sondern nur Einheit der Vermögen.

Merkwürdig muß uns seyn, daß hiemit die Subjektivität an dem subjektiven Correlat zu der letzten Form der einseitig-objektiven Christologie angelangt war, der lutherischen **communicatio idiomatum**, bei der, wie wir sahen, die Entwicklung der objektiven Seite der Christologie stehen blieb und stehen bleiben mußte, bis sie von ihrer Einseitigkeit erlöst war. Wie die altlutherische Dogmatik die Einheit der zwei Naturen in Christus von Seiten der Gottheit bis auf den Punkt der Einheit in den Eigenschaften gebracht hatte, so war nun ebenso von Seiten der menschlichen Natur die Einheit bis zur Einheit der Vermögen gediehen. Die anthropologische Betrachtungsweise der Person Jesu hatte nun die theologische eingeholt. Wie aber beide im Gewinne sich gleich gekommen waren, so auch in den Mängeln: die Einheit durch bloße Eigenschaften oder Vermögen zeigte sich uns beiderseits durch Reaktion des noch unversöhnten Wesens beider als eine falsche. Aber das war nun endlich auch ihre gemeinsame Aufgabe, jene Einheit der Vermögen und Eigenschaften bis zu einer Einheit des Wesens fortzuführen: und mit den Versuchen hiezu wird sich das Weitere beschäftigen.

Dritte Periode.

Die Zeit der Versuche, das Göttliche und das Menschliche in Christus in gleicher Berechtigung und in wesentlicher Einheit zu betrachten.

Einleitung.

Seit man versucht hatte, die beiden Momente der Person Christi, das Göttliche und das Menschliche, in Einheit zu bringen, war dieser Versuch auf einseitige Weise, d. h. mit unverhältnißmäßiger Hervorhebung des einen und Zurückstellung des andern gemacht worden. Die erste Weise dieser Einseitigkeit, welche bis zu dem Aufkommen der Subjektivität die herrschende war, bezeichnet sich am besten darin, daß nur der göttlichen Natur Persönlichkeit zugetheilt wurde, womit von selbst gegeben war, daß die menschliche Natur nur irgendwie als Accidens an jener konnte betrachtet werden, die das Ich, also das Innerste und das Wesen des Gottmenschen constituirte. Der Verlauf der Geschichte zeigte uns, wie gegen diese Einseitigkeit von Seiten des Menschlichen alsbald reagirt wurde, als die Subjektivität ihre Kräfte zu fühlen begann. Allein diese brachte ihrerseits nur die entgegengesetzte Einseitigkeit zu Tag, indem sie, das Menschliche in Christus als das Erste und Wesentliche, mit Einem Wort als das Persönliche betrachtend, für das Göttliche keine, oder nur eine ungenügende Stelle übrig ließ. Den Grund dieser beiden Einseitigkeiten fanden wir in der falschen Auffassung des Verhältnisses zwischen den Begriffen des Endlichen und des Unendlichen, des Menschlichen und des Göttlichen. Während nämlich in dem Begriff des Gottmenschen beides liegt, daß ein Mensch Gott

und daß Gott ein Mensch sey: ein Satz, in welchem die gleiche Berechtigung beider Momente ausgesprochen liegt, indem beide als Subjekt und als Prädikat des Satzes auftreten: so konnte doch so lange nur auf einseitige Weise, d. h. mit Schmälerung des einen eine Einheit von beiden äusserlich gefunden werden, als man Göttliches und Menschliches als ganz Differentes, wie schlechthin Unendliches und schlechthin Endliches, sich gegenüberstellte: da konnte nur, je nach der vorherrschenden Richtung der Zeit, bald das Göttliche als Subjekt, das Menschliche nur als Prädikat, bald das Menschliche als Subjekt, das Göttliche nur als Prädikat erscheinen. Hiemit ist nichts anderes ausgesagt, als was früher so bezeichnet wurde: jene beiden einseitigen Weisen haben es nur bis zu einer äusserlichen Einheit, einer Einheit der Eigenschaften oder Vermögen gebracht, wobei die Substanzen beider Naturen von einander unberührt, äusserlich neben einander stehen bleibend gedacht wurden. So wenig wurde der Proceß, die beiden sogenannten Naturen sich mit einander vermitteln zu lassen, bis in das Innerste derselben fortgeführt, daß vielmehr ausdrücklich dieses Innerste als eine Zweiheit der Substanzen ausgesprochen wurde: und zwar in der Weise, daß bald das Göttliche als das Wesentliche in der Person des Gottmenschen gedacht wurde, die Substanz der menschlichen Natur aber in dem Proceß der **unio** so gut als übergangen blieb: bald die menschliche als das Wesentliche festgehalten ward, die Substanz der göttlichen Natur ausserhalb der Betrachtung liegen blieb; beidemal aber versucht wurde, auf dem Grunde der einen von beiden als gegenseitig sich ausschliessend gedachten Substanzen die Einheit der Person durch das äusserliche Bindemittel der Eigenschaften oder Vermögen aufzurichten, in welchen, so stark im Uebrigen die Entgegensetzung zwischen Göttlichem und Menschlichem blieb, die Verwandtschaft zwischen beiden nie konnte verkannt werden.

Erst nachdem diese beiden Einseitigkeiten, die der prävalirenden Objektivität und die der alleinherrschenden Subjektivität

sich klar und rein ausgebildet hatten, konnte mit Bewußtseyn die höhere, das Wahre beider zusammenfassende Einheit gesucht und gefunden werden.

Beides wurde vollbracht bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts. Daß auch das Reich der einseitigen Subjektivität zu Ende sey und eine neue Periode im Anzug, das verkündigte sich in manchfacher Weise.

Wenn wir erwägen, daß für den Glauben der Kirche alle Räthsel und die herbsten Gegensätze in der Person Christi gelöst sind: so müßte es in der That befremden, wenn sie sich jenen Glauben so leichten Kaufes hätte entreissen lassen. Vielmehr läuft jener Glaube in der Kirche durch alle Erschütterungen und kritischen Labyrinthe als der goldene Faden fort, an welchem ihr Alles hängt, was zu den theuersten Kleinodien gehört. Aber so lange der Zweifel steht, so ist er dem Bewußtseyn als ein Stachel eingesenkt, der ihm die frische, freie Kraft raubt — er nagt an dem innersten Leben der Kirche, bis er auf wahre Weise überwunden ist. So wenig die Kirche mit dem Glauben auf die wissenschaftlichen Demonstrationen zu warten hat, so schwer, ja unerträglich muß ihr ein Daseyn werden, was überall den Zwiespalt in sich umherträgt. Es bleibt ihr nur die Wahl, entweder sich in den Proceß der Zersetzung zu ergeben, oder den Zweifel rechtmäßig zu überwinden. So tief gehende Zweifel nun, wie sie das achtzehnte Jahrhundert am bewußtesten in Deutschland erzeugt hat, — Zweifel, wie die ganze Geschichte der christlichen Kirche sie nicht aufzuweisen hat, können auf berechtigte Weise nur dadurch überwunden werden, daß die Negation, die den Zweifel bildet, in das Denksystem selbst aufgenommen und so aus einem Feinde zum Bundesgenossen umgewandelt wird. Zweifel, die so sehr das gesammte Gebäude des bisherigen Denkens ergreifen, sind berechtigt; und bei der Verneinung wird es nur so nicht bleiben, wenn das bisherige Denksystem umgewandelt, neugeboren wird — ein Werk, in welchem dann schwer zu sagen ist, ob dem Zweifel oder ob der substantiellen Macht der nie untergehenden Wahrheit mehr Arbeit zufällt,

indem vielmehr beide, die Negation und die Position nur die wesentlich zusammengehörigen Momente der Wahrheit selbst sind, die beides vollzieht, die Destruktion des ungenügenden Alten, und die Position des Neuen. Die Eine unerschöpfliche Kraft der Wahrheit, sich selbst zu reproduciren, ist es, welche durch Vernichtung hindurch sich schöpferisch erweisen muß.

Solche rechtmäßige Ueberwindung des Zweifels ist die des Protestantismus würdigste That, indem dem Wesen von diesem gleichwenig ein stereotypes Stillestehen, als eine bloße Negation entspricht, die unwahr ist, weil ohnmächtig, eine höhere Gestaltung der Dinge in's Daseyn zu rufen. Aber sie ist auch das Schwerste — während Diejenigen ebensosehr eine unschwere als erfolglose Arbeit haben, die, statt jene zwei Lebensfaktoren der protestantischen Kirche zu fortschreitender Produktivität zusammenwirken zu lassen, den einen von dem andern losreissen, ebendamit aber auch den einen gegen den andern bewaffnen: wie wir ja alle wissen, daß z. B. der Rationalismus den Supernaturalismus theils schlägt, theils hält, aber ebenso auch dieser jenen.

Daß nun im Gegensatz gegen die alte Christologie und gegen die destruirende Richtung der neueren Zeit, (die für sich blos negativen Werth hat, weil ein Christus, der zwar nicht zwei Naturen hat, aber so, daß er blos Mensch ist, gar nicht mehr Christus heißen, und Objekt des Glaubens seyn kann) eine neue Form derselben nöthig sey, das erkannten schon während der Zeit der Destruktion manche tiefer Blickende, wenn sie auch nicht im Stande waren, in wissenschaftlicher Weise, was in ihnen lebte, zur vollkommenen Anschauung zu bringen. Der schwere Streit zwischen dem Menschlichen und Göttlichen, der die Philosophie erfüllte, und zum Streit zwischen Philosophie und Christenthum wurde, war auch in dieser Zeit für manche ausgezeichnete Männer nicht blos unmittelbar in ihrem Glauben gelöst, sondern sie hatten jene höhere Einheit, in welcher das Schwert des Zweifels zum segensreichen Werkzeug des Friedens umgewandelt ist, schon in der Weise der Ahnung anticipirt und angestrebt; sie bilden daher gleichsam

ein Vorspiel für diejenige Periode, deren Aufgabe ist, jene höhere Einheit wissenschaftlich zu erfassen. * Hieher gehören Männer, wie z. Theil Herder, Semler, Lessing; ferner Claudius, Hamann, Lavater, Stilling und besonders der würtembergische Prälat Oetinger. Wie konnte es auch anders seyn, als daß Männer von freierem und tieferem Geiste schon bevor die einseitige Subjektivität sich durchgeführt hatte, deutlich auch das Ziel sahen, auf welches sie hinstrebe, und daher genöthigt waren, sich ihre neue Stellung zu nehmen, um nicht von ihrem Strome in eine bloße Negativität fortgerissen zu werden, die jedem reichen Geiste ungenügend seyn muß?

Zuerst werde Hamann erwähnt, dessen tiefer und reicher Geist einerseits fern war von todter, geistloser Orthodoxie, daher er zu Jakobi sagte: Alles Hängen an Worten und buchstäblichen Lehren in der Religion ist Lamadienst, — andererseits aber auch nicht wie dieser in der Verehrung Christi Idololatrie sah, sondern das Historische streng festhielt, aber in seinem energischen Geiste dieses als ein Gegenwärtiges, Göttliches hatte. Aber der Mangel an philosophischer Durchbildung hinderte ihn, das Ideale was in ihm lebte, zu gliedern und zu gestalten. — Ueber ihm steht an Gelehrsamkeit und philosophischer Bildung Oetinger, ** ein ebenso frommer als geistvoller Mann. Die verschiedenen philosophischen

---

* In ähnlicher Weise bildeten ja auch die Parthieen, die neben der protestantischen Kirche sich erhoben, z. B. die Socinianer, ein Vorspiel von dem, was seiner Zeit in diesen vorgehen sollte in der Periode der einseitigen Subjektivität.

** Wenn Hamann der Magus des Nordens heißt, so wird mit noch größerem Rechte Oetinger der Magus aus Süden genannt: weil beide ein Höheres als die Zeit versteht, aussprechen, und sonach wie geheimnißvoll dastehen in ihrer Zeit, bereits in die Zukunft greifend. Doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß Oetinger seit langen Jahren in Süddeutschland zahlreiche Freunde zählt. Wer den Zusammenhang zwischen dem Leben der Kirche und der Wissenschaft verfolgte, der würde ohne Zweifel in der eigenthümlichen Gestaltung des religiösen Lebens besonders in Würtemberg eine Hauptursache

Systeme seiner Zeit kennt er genau und hat sie verarbeitet. Er klassificirt sie so: „Die Einen wollen Alles aus dem Idealismus ableiten, so Malebranche, Leibnitz, Wolf, Ploucquet, andere Alles aus dem Materialismus, so die meisten **Medici, Mechanici**, so la Mettrie, Baglio, Börhave und etliche, die gar **fibras intellectivas, sensitivas, volitivas** einführen, wie Robinet (der irdischen und himmlischen Philos. 2ter Thl. S. 246 ff.). Andere suchen diese beiden Extreme zu vermeiden, wie Newton, Cluver, Swedenborg, an beiden Seiten zu participiren und treffen es doch nicht. All diese Systeme geben dem Denken kein Genüge, **propter hiatus.** (Ebendas. und Lehrtafel S. 209.) Er beurtheilt jedes derselben (Lehrt. S. 155—175.) und sein Resultat ist: so wenig der Materialismus für sich genügt, so wenig doch auch der Idealismus. Der Letztere bringe es nicht zu einem **Principium essendi**, sondern blos **cognoscendi** (wie Leibnitz die Monaden blos als **vis repraesentativa sui**, als vorstellende Kräfte behandle). Oetinger dagegen will vor Allem den Willen, den **motus**, die Selbstbewegung des Lebens beachtet wissen, ohne das Erkennen auszuschliessen. Der Wille sey vor dem Verstand. Leben und Selbstbewegung geht den

---

der verschiedenen Bewegungen auf dem Felde der Wissenschaft entdecken können, die von da ausgegangen sind. Oetingers wissenschaftliche Ansichten sind im Zusammenhang noch wenig bekannt, und verdienten eine umfassendere Darstellung. Hier möge nur Einiges stehen, was unsern Zweck unmittelbarer angeht. Zu vergleichen sind hiebei vornehmlich: Theologia ex idea vitae deducta in sex locos redacta, quorum quilibet I. secundum sensum communem II. secundum mysteria scripturae III. secundum formulas theticas novo et experimentali modo pertractatur. Auct. M. Frid. Christ. Oetinger. 1765. Oeffentliches Denkmahl der Lehrtafel der weil. würtemberg. Prinzessin Antonia. Tüb. 1763. Irdische und himmlische Philosophie Swedenborgs u. A. 2. Th. 1765. Inquisitio in sensum communem et rationem nec non utriusque regulas. Tub. 1753.

Gedankenbildern (**repraesentationes sui**) weit voran (S. 210. 221.) Er zeigt, wie der Wille das Centrum sey in der seelischen Kreatur, und wie er dadurch werde, daß Gott aus dem Grunde seiner Freiheit der Kreatur zwei entgegengesetzte Kräfte eingesenkt habe, deren eine er nach Newton Attraktiv-Kraft nennt, und welche in der Natur als Trieb, in der Seele als Wille erscheinen. Aus diesem Willen sofort leitet er alles Weitere, auch die **repraesentationes sui** ab (S. 222 ff.). Da ihm nämlich der Materialismus mit dem Mechanismus, auf den er führt, ungenügend ist, nicht weniger ungenügend aber auch der Idealismus, dessen Wesen er beschreibt und dessen Consequenzen er sich klar gemacht hat,*

* Vgl. Lehrtafel S. 135. „Was ist aber Idealismus? ein pferdscheuer Schrecken vor dem Materialismus. Ich will keine Definition von ihm geben. Aber, fährt er fort, nach dem Idealismo ist Christus nicht gekommen im Wasser, Blut und Geist, sondern allein im Geist. Aber die rechten Idealisten werden erst kommen, wenn der falsche Prophet aus dem reellen Idealismo Wunder thun wird. Der heutige Idealismus ist nur ein Vortrab von dem künftigen Idealismo u. s. w. (Der Idealismus ist ihm mit dem Bösen so verwandt, weil er auch das Letztere als fantastische Imagination ansieht, was sich den Schein des Seyns anmaaßt.) Der Idealist opponirt mir: ach du schwacher Philosoph, wie wenig verstehst du unsere Geheimnisse. Das ist unser Sinn nicht. Ich aber sage: — die Furcht vor den groben materialischen Begriffen von der Extension — macht euch so gewissenhaft. Ich weiß, wie viele Jahre ich ein Idealist gewesen. Nichts als Jesu Worte haben mich entzaubert. Ich wünsche ihnen, die intelligibeln Schönheiten in Christo, dem **Architectus** der Natur, zu sehen, die ich sehe, aber sie sind vor ihren Augen verborgen. — Jrd. und himml. Philos. II. 341. sagt er, daß Leiblichkeit eine Vollkommenheit ist, wenn sie nämlich von den der irdischen Leiblichkeit anhängenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Anderswo bezeichnet er die idealistische Flucht vor der Leiblichkeit überhaupt als ein Nachwirken der platonischen Philosophie, über welche die christliche hinaus seyn sollte. — Vgl. noch Abh. wie man die heil. Schrift lesen soll. S. 31.

so sucht er ein Mittleres, was beide befaßt, und doch auch keines von beiden ist: Eine Materie, die auch nicht Materie ist (Jrd. und himml. Phil. 2, 249: Materie ist in Gott keine Materie) aber auch ein Jdeales, was nicht Gedankenbild ist; sondern ein Reales was auch ideal, ein Jdeales was auch real ist: etwas, was weder zusammengesetzt ist, noch einfach, und doch nur Eine Kraft ist, Eine Substanz (Lehrt. S. 142.). Was er meine, das habe Böhme Tinktur genannt (S. 175.). Sie sey der Schlüssel aller Wissenschaft, das Mittlere zwischen Materie und Geist. „Soll dieses Mittelding ein Ungeheuer seyn?" fragt er (S.143.). „Allein wenn Ungeheuer möglich sind und wirklich existiren, so mag dieß Mittelding immerhin als ein Ungeheuer betrachtet werden, wenn es nur ein mögliches Ungeheuer ist. — Es gibt in dem Tempel der Weltweisheit unberufene Priester, die den Junkern gleich sind, welche nicht aus ihrem Dorf gekommen und daher Alles, was ihnen von den Seltenheiten fremder Länder erzählt wird, und was sie nicht in ihrem Dorf gesehen, für erdichtet halten: die Schande der Unwissenheit aber mit einem höhnischen Lachen zuzudecken glauben; sollten diese Gegner mir fürchterlich seyn?"

Dieses Jdeal-Reale bestimmt er dann näher so, daß er es zuerst als Reales faßt, unter der Form des Willens, der aber aus sich selbst zum Jdealen, zum Denken übergeht. Er sucht (Lehrtafel S. 222.) zu zeigen, wie der Wille, den er als Kraft beschreibt, die in sich selber geht, damit sie sich ausser sich offenbaren könne, zu den Repräsentationen komme (d. h. zum Vorstellen und Denken). Wann der Wille in sich selber geht, so bringt er aus seiner Verborgenheit das Bild seiner selbst hervor, er wird sich selbst zu einem Spiegel, in welchem die Finsterniß vergehet. So gebiert sich die Selbsterkenntniß, die Kraft zu unterscheiden, und aus dieser die Kraft zu vergleichen und sich selbst zu verstehen, über sich selbst zu denken und sich in einer Acquiescenz (d. h. im Ruhen in sich) zu erfreuen: kurz, eine Kraft, sich gegen sich und Andere zu offenbaren. Dieß kann aber nicht geschehen, ohne durch das

göttliche Wort (Ird. und himml. Phil. II., 249. Lehrtafel S. 222. 223.). D. h. den Logos.

Was er von dem Verhältniß des Willens zum Denken aussagt in Beziehung auf den endlichen Geist, das hat sein Analogon oder Urbild im göttlichen Wesen. Dieses ist ihm auch zuerst Leben und Selbstbewegung (Lehrt. S. 210 ff.) in sich; drei Principien gehören zu dieser in sich selbst laufenden und wirkenden Bewegung in Gott — das sind die drei Personen in der Trinität. Diese drei Principien, die in allem Leben sind (denn alles ist geschaffen durch Mittheilung der göttlichen Principien) sind unterschieden in den Selbstbewegungsquellen,* jedes hat seine eigene, und doch einigen sie sich ewig in Gott zu einem einigen unauflöslichen Bande des göttlichen Lebens. Die Lehre von schlechthin einfachen Monaden, die in sich verschlossen sind, d. h. ohne Verkehr mit Anderm verwirft er; weil er aus der abstrakten Einfachheit derselben heraus kein Princip der Bewegung finden kann: ihm ist vielmehr alles Leben einfach und vielfach zugleich, ein aus sich ausgehender und ewig in sich zurückkehrender Kreis — **circulus,**** daher ihm die logischen Gesetze des ausgeschlossenen Dritten, und des Widerspruchs durchaus ungenügend sind. Er sieht vielmehr Leben nur, wo eine Einheit des Entgegengesetzten ist, was in einander wirkt. Dem Entweder — Oder liebt er ein Weder — Noch, was zugleich ein Sowohl — Als auch ist, entgegenzustellen (vgl. Lehrt. S. 141 ff. Abh. wie man die heil. Schrift lesen soll, S. 24. 25.).

Aus Gott nun, in welchem die drei Selbstbewegungsquellen zusammen laufen, ist die Welt; aber Spinoza hat nicht Recht, zu sagen (Lehrtafel S. 218.) daß Gott ein

---

* Lehrt. S. 211. Die Selbstständigkeit, die Selbsterkenntniß und die Liebe sind eine Geburt in des Vaters Schoos und ob zwar diese drei eins sind, so sind sie doch in den Selbstbewegungsquellen unterschieden; — was er sofort näher erörtert.

** Daher er so gern sich auf Ezech. I. und Jak. 3. beruft, wo von dem Leben als einem in sich laufenden Feuer oder Rade die Rede sey.

neceſſitirtes Weſen iſt, das nicht aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit ſchaffen kann, deſſen Produktivität ſich erſchöpft hat im Produkt, oder vielmehr nie angefangen hat, weil das Endliche ohne Selbſtbewegungsquelle in ſich bleibt, und nur eine Einſchränkung oder Modifikation Gottes iſt. Vielmehr empfangen wir aus dem Leben Gottes auch wieder Leben und Selbſtbewegung (S. 219.) ohne daß Gott ſich ſelbſt zertheilt. „Ich weiß es, daß ich in ihm lebe, mich bewege und bin, und zwar als ein Weſen, das ſein Centrum der Freiheit in ſich hat. Dieſe freithätigen Kräfte ſind alle gewurzelt in dem unauflöslichen Band der Kräften des Lebens Gottes. Daher ſind ſie aber auch nicht abſolut einfache Weſen. Denn weil in dem Leben Gottes verſchiedene Kräften ſind, die ſich in die Kreatur deriviren, ſo kann auch nichts Einfaches entſtehen ohne Verſchiedenheit der Kräfte. Was einfach iſt nach auſſen, zuſammengehalten zu Einem Ganzen durch das ewige Wort, das iſt eine Myrias nach innen. Mit dieſer Mannigfaltigkeit der Kräfte aber iſt jedes Geſchöpf auflöslich. Gott kann der Kreatur die Unauflöslichkeit und die Erhabenheit über die Finſterniß nicht mittheilen, denn nur in ihm iſt jenes Band der Kräfte ein nothwendiges. Was aber aus dem Leben Gottes zur Wirklichkeit eines Geſchöpfs gelangt, iſt auflöslich, **contingens.**“* Hieraus nun erklärt er das Böſe. Der philoſophiſche Begriff vom Urſprung des Böſen aus der bloßen Endlichkeit, ſagt er, genüge nicht (vgl. ſ. Abh. über die Sünde wider den heil. Geiſt S. 66 ff. Lehrt. S. 367. 220.). Aber da der Menſch das Leben von Gott hatte **per virium liberam communicationem in contrarietate harmonica**, ſo ſind die Kräfte, die in Gott ἀκαταλυτοι ſind, im Menſchen als einem erſchaffenen Leben zertrennlich von innen, durch Mißbrauch und Erhebung der Freiheit, nicht von auſſen, und in dieſer Zertrennlichkeit der Kräfte liegt der Grund zur Möglichkeit des Falls und der Sünde. — Das Böſe bricht nicht blos aus dem Nichts oder der Leere herfür, ſagt er

* Daher auch Oetinger keine natürliche Unſterblichkeit der Seele annimmt, ſondern nur eine durch Chriſtus vermittelte.

gegen Bilfinger **de orig. mali** (Lehrt. S. 366 ff.), sondern die Luft gebiert sich aus einer Erhebung einer Kraft über die andere, die einander die Wage halten sollten; auch nicht die bloße Repräsentation ist Ursach, sondern die Erhebung und der Streit der Kräfte: das sey nicht einfache Endlichkeit, sondern eine **finitudo interna positiva.** Näher drückt er dieß so aus S. 367 **cll.** S. 220. Vor der Repräsentation geht der Streit zwischen Licht und Finsterniß im Menschen vorher. Zuerst herrscht die Finsterniß, d. h. die chaotische Modifikation der Kräfte, eine unordentliche Vermischung der Selbstbewegungsquellen, die einander widerstehen und abstoßen, obgleich sie wesentlich zusammengehören, bis sie sich durchdrungen haben und in der verwirklichten Einheit des Mannigfaltigen die Finsterniß in Licht verwandelt ist.

Das Bisherige kann uns überzeugen, daß in ihm ganz dieselben Ideen gähren und nach dem klaren Worte ringen, welche als die philosophische Grundlage der neuern Zeit zu betrachten sind. Wir sehen nun, wie sich ihm bei solcher philosophischer Grundlage die Christologie gestaltet.

Vor allem verdient hier Erwähnung, daß er ausdrücklich Endliches und Unendliches nicht als sich ausschließende Größen ansieht.* Eine Beschränkung findet er nicht unvereinbar mit dem Begriff des Unendlichen. Dieß erhellt schon aus dem oben Angeführten, wornach ihm Leiblichkeit (freilich nicht diese irdische Form derselben) nicht als ein Mangel, sondern als ein Vorzug erscheint. Alles ist bei ihm plastisch und hat seine Vollendung erst in dem Gestaltetseyn.

Lehrt. S. 128, wo er die kabbalistischen Ansichten darstellt, nach welchen das Schrankenlose (En Soph) durch Zusammenziehen in sich selbst zum Adam Kadmon** werde,

---

* Auch dieß ist nur eine andere Form seines Widerspruches gegen die Allmacht der genannten logischen Gesetze der wolf'schen Philosophie.

** Theol. ex id. vit. S. 216. Nulla neque manifestatio, neque creatio fieri potest sine attractione, quod Ebraeis est Zimzum.

der endlich sey — bemerkt er, daß mit jener Zusammenziehung etwas Richtiges angedeutet sey; aber das Resultat derselben sey nicht ein Endliches; sondern auch so bleibe die Unendlichkeit bewahrt; wäre Adam Kadmon endlich, so wäre damit Arianismus gegeben. Adam Kadmon nun oder die Weisheit hat Gott nach **Prov. VIII.** die Originalformen aller Dinge vorgespielt, die durch das Wort geschaffen sind, und mit Beziehung auf das Wort, das Fleisch werden sollte. Dieß führt nun die **Theologia ex idea vitae deducta** folgendermaaßen weiter aus:*

Wer das ganze All betrachtet, sagt er (**de grat. §. 1. 2.**), der sieht einerseits, daß die Erde voll ist der Güte Gottes, andrerseits aber auch, daß das Unheil in den mannigfaltigen Gestalten eingerissen sey. Das weckt schon im natürlichen Menschen die Sehnsucht nach einem Erlöser, nach einem Heiligen, dessen Heiligkeit so reich ist, daß sie überfließen kann auf Andere. Das ganze Universum leidet, — so wird auch das ganze Universum in sinnbildlicher Weise harmonische Vorzeichen auf Jenen enthalten. Wer jene Sehnsucht hat, kann durch die Geschichte, wie durch die emblematische Sprache des ganzen Alls jenes Heiligen gewiß werden. Liest ein Solcher nun unbefangen die Schrift, da sieht er in der That die Wahrheit seiner Ahnungen von einem Erlöser: er sieht, daß Jener in sich trägt die allen Emblemen entsprechende Concentration des ganzen Universums, und daß er das Ebenbild des unsichtbaren Vaters in sichtbarer Gestalt ist. Er will aber das **Mysterium Patris et Christi amabilius reddere ex idea vitae**; dabei nicht ausgehen, wie die

---

* Sehr schön ist die Idee der Methode, die er befolgen will, und auch hieraus ersieht man, wie er über seiner Zeit steht. Die mathematische Methode genügt ihm nicht; **ordo geometricus**, sagt er, **incipit ab una aliqua idea abstracta, ordo generativus** (den er befolgen will) **ut in seminibus patet, incipit a toto, idque per minima explicat aequabiliter.** — So sagt er auch; aus jedem einzelnen Theil der Lehre könne das Ganze evolvirt werden.

Föderaltheologie von der Idee des Bundes, welche nur da am Orte sey, wo mit Juden geredet werde und durch die es den Schein gewinne, als ob Gottes Leben des Bundes wegen käme und nicht der Bund wegen dieses Lebens gegeben wäre: sondern er geht davon aus, daß Christus *germinatio novae vitae* sey (Zemach Zach. 6.) **non tantum ut architectus creaturae, sed ut germen et principium vegetans templi non manu faciendi et totius novae creaturae.** Das Leben wird aber den Menschen mitgetheilt in einer gewissen Ordnung (§. 6.). **Hic ordo est Dei voluntas**, oder בְּרִית. Von Anfang an war das Ziel dasselbe, und mit steigender Klarheit geschah die Offenbarung; aber erst in Christus **immortalitas et vita plene patefacta est et semper magis in Evangelio aeterno manifestatur.** Christus konnte **mediator** seyn, weil er als Fürst des Lebens empfangen hat, das Leben zu haben in ihm selbst. Leben und Herrlichkeit sind dasselbe; diese ist nur die strahlende Erscheinung von jenem.*

Er zeigt, wie nach der Schrift die **consummatio pontificatus** dadurch in Christo sey, daß in ihm το παν sey, die Fülle des Vaters, der Alles in Allem erfüllet. In dem Logos waren die **originales rerum antequam exstiterunt formae: omnia constiterunt in ipso sive archetypice sive actu** (§. 8.). In diesem Archetyp ist Gott Alles in

---

Si quis nunc humillima veneratione in rationes inquirat, cur Christus Jesus potuerit esse Mediator, ille inveniet in scripturis, quod Deus habeat vitam in se ipso, et quod filius acceperit a Deo habere vitam in se ipso, et quod ex hac ratione potuerit gloriam et immortalitatem ex morte reducere, quia princeps vitae mortem morte vicit. ibid. §. 7. S. 189. Das Leben der Kreatur, was zunächst zertrennlich ist, kann durch das Wort Gottes als durch ein unauflösliches Band, selbst unauflöslich werden, physisch und geistig. So in Christo, in welchem Gott σωματικως wohnte, zuerst und dann durch ihn in der Menschheit.

Allem; (und ſo auch in Chriſto, in welchem [S. 233.] tota plenitudo Deitatis habitat corporaliter non per merum adessentiam in carne, sed sublimiori beneplacito, λογος enim σαρξ ἐγενετο non per meram unionem sed per perichoristicam penetrationem), aber noch nicht in der erſten Schöpfung. Adam non habuit (S. 193.) illud πνευμα ζωοποιουν quod Jesus Christus, cum erat glorificatus 1 Cor. XV., 45. Die menſchliche Natur erhielt ex vita Λογου, vitam animae in carne (Christi) nobilitantis, communicatas qualitates excellentiores, quam habuit natura Adami ante lapsum. — Nach dem Obigen (S. 311.) iſt bei jeder ſonſtigen Kreatur das Erſte noch etwas Unvollkommenes; die Kräfte haben ſich noch nicht zu einer höhern Einheit durchdrungen (was er essentiare nennt), daher der Fall ſo leicht möglich war. Adamo per gradus fuisset eundum ad perfectionem summam qualitatum spiritus vivifici. Sed vix inchoamenta servavit. Christus autem a prima conceptione cursu non interrupto omnia permeans tandem ἐδοξασθη, et τελειωθεις σωτηριαν conferre et vitam in aliis — generare et caussari potuit.

Er rühmt, was die näheren Beſtimmungen der Chriſtologie betrifft, die elegantissima nec satis depraedicanda Theologorum nostrorum occupatio in distincte classificandis communicationum speciebus, 1. hypostaseos, 2. naturarum, 3. idiomatum, 4. operationum: glaubt aber daß dieſe Theorieen von der communic. noch nicht erſchöpft ſeyen: aber ſchüchtern, Vieles zu reden ohne die Schrift, ſagt er blos: potuit capacitas naturae humanae per inhabitationem λογου *successive* augeri; er ſpricht von exaltationis intrinsecis augmentis, worin liegt, daß die Aufnahme der menſchlichen Natur durch den Logos, wenn auch eine von Anfang an weſentliche und unauflösliche, doch noch nicht ſofort vollendete war, und alſo auch die menſchliche Natur nicht gleich von Anfang jene zum Doketismus führende communic. idd. genoß, ſondern eine wahre Entwicklung hatte. Darum aber will er doch nicht, daß der Logos nach der

unio unquam et usquam sit extra carnem suam (§. 14. S. 204.). Nach beiden Seiten überhaupt will er die communic. idd. vollständiger durchgeführt wissen; 1) daß die menschliche Natur auch an den sogenannten ruhenden Eigenschaften Gottes Antheil habe, mediantibus operativis (S. 206.); 2) umgekehrt sucht er eine wahre, nicht blos scheinbare κενωσις der göttlichen Natur; so nämlich, daß sie ihr Wesen (possessio) nicht aufgab, aber doch eine alteratio über sich nahm (§. 9. S. 194. §. 15. S. 206.).* Secundus Adam statum psychicum subire debet, *quia spiritualem praecedere debet Psychicus.* 1 Cor. XV. Idcirco ab infimo gradu servi ad supremum Deitatis successive debet elevari, sed tantisper influxum Deitatis in hominem animalem suspendere: Omnia percurrere, quae homini obvenire possunt — igitur inde ab utero legibus resistentis materiae tenebrosae adstringi u. s. f. et sic demum spiritu septemplici sine mensura repleri, ut Psychicum in spirituale elevetur, et carnis insita inimicitia aboleatur. Dieß Alles wird von ihm zusammengefaßt

---

* Weiter ist dieß ausgeführt Lehrt. S. 273. Er nennt es kurze Begriffe, die der Weite des Geistes entgegen gestellt werden, wenn der blöde menschliche Verstand aus der göttlichen Rede: „Das Wort ward Fleisch" das vermeintlich Reinere mache: die göttliche Natur und die menschliche haben sich vereinigt, daß aus beiden Eine Person worden. Ist schon recht geredet, aber man hat vom Worte Gottes abgebrochen. Was hinderts bei dem Wurde also zu gedenken? Das Subtilste hat sich von dem Gröbsten so lange müssen widerstehen lassen, bis das Subtilste das Gröbste überwunden. Also ist es nicht nur eine Vereinigung der Naturen, sondern eine durch Resistenz durchgebrochene Geduld. — Siehe, das ewige Wort hat kreatürliche Arten müssen annehmen und leiden! Er sucht sodann, von der oben angeführten Idee geleitet, daß Leiblichkeit und Beschränkung dem Wesen des Geistes nicht zuwider sey, sondern eine Verwandtschaft statt finde zwischen ihnen und ein Proceß von dem Einen führen könne auf das Andere, dieß noch weiter zu entwickeln. S. 273. u. 274.

in der Idee des Hohenpriesters, die bei ihm eine sehr große Bedeutung hat. Er denkt aber den Hohenpriester nicht blos als den, der durch Leiden und Gehorsam stellvertretend genugthut — sondern auch hier tritt ihm die Idee des Lebens ein. Christus ist der Hoheprieſter, weil er das allgemeine Organ der göttlichen Offenbarung (S. 216.) und Lebensmittheilung ist: was er aber nur dadurch seyn kann, daß er aus den **abditis naturae** alles herausführt, was noch beim ersten Adam verschlossen war, und daß er das selbstständige göttliche Leben in sich hat (S. 225.). Diese **plenitudo** kann er nun **influxu septemplici in suos derivare.** Am Ende der Dinge wird er als Menschensohn richten, woraus folgt, daß **omne Divinum aeternae naturae conformabit se ad humanam Christi naturam**, und seine **humanitas in Divinitate resplendescet.**

Schon das Bisherige kann uns überzeugen, daß er von der Grundanschauung ausgeht, die der neuern Zeit eignet, wenn er gleich noch mannigfach von dem Alten gebunden ist und die neue, lebendige Betrachtungsweise viel freier sich da ausspricht, wo er nicht an die Formen der Kirchenlehre sich anschließt. Die wesentliche Ergänzung zum Bisherigen ist seine Betrachtung des Verhältnisses Christi zu den Menschen, insbesondere den Wiedergebornen. Hier ist nun sehr merkwürdig, daß er eine ähnliche **unio** Christi mit uns lehrt, wie die Christi mit dem Logos war und ist. Das ist (**de operation. grat. per Jes. X.** §. 18. S. 234.) **finis Dei cum homine, ut Christus sit vita ejus.** Diese **unio** oder **communicatio vitae** hat gleichfalls ihren **ordo**, durch welchen wie in Christo, allmälig alles Menschliche dem Göttlichen unirt wird. Zuerst ist das Leben Christi in den Gläubigen verborgen; aber immer mehr durch die angemessenen Stufen wird das Verborgene offenbar. Er paralleliſirt dann die Inkarnation mit der Wiedergeburt und **unio mystica.** Nachdem er nämlich letztere §. 42. unterschieden hat von der **praesentia Dei generalis**, wenn gleich **essentialis**, und gezeigt, daß weder diese noch auch die **sola operatio divina**

das Wesen derselben erschöpfe,* fährt er fort (S. 302): Wie die menschliche und die göttliche Natur in Christo als dem Haupte persönlich geeint sind, so ist in den Christen als seinen Gliedern die göttliche und menschliche Natur spiritualiter geeint. Ut ibi adsumta caro consistit (das Bestehen hat) ἐν λογῳ per participationem ὑποστασεως, ita hic nostra subsistit in Christo per consortium gratiae et θειας φυσεως; ut ibi ex duabus naturis fit una *persona* συνθετος, ita hic ex iisdem fit unum compositum mysticum. Sicut ex unione personali fluit communio naturarum, ob quam divina particeps est humanae et vicissim: ita ex unione spirituali fluit aliqua nostrae et divinae naturae, siquidem Christus nostram individuam naturam sibi adglutinat et vicissim divinae naturae nos consortes facit, *ita ut finitum capax sit infiniti* non per localem comprehensionem, sed per arctissimam consociationem. Dieß wird in dem Locus de ecclesia et mundo besonders schön ausgedrückt (§. 13. S. 321.). Nachdem der erste Adam gefallen und der selige Verkehr mit dem Logos abgebrochen war, kam der zweite zu Hülfe mit der Fülle göttlicher Kräfte und assumirte unsere Menschheit in die Hypostase seines Lebens, Traxit carnem nostram in plenitudinem Deitatis, so daß unser Geschlecht wieder der himmlischen Natur theilhaftig wurde, in ihm und in uns, d. h. unione tum personali tum mystica.**

* S. 300. Oportet hanc inhabitationem praeter illam communem praesentiam inferre specialem quandam et propiorem essentiae divinae propinquitatem, non tantum donorum participationem. 2 P. 1, 4. Joh. 17, 21. 1 C. 6, 17. Nemo unionem personalem et sacramentalem per solam operationem describendam putabit; sane si nihilo propior substantia divina fidelibus est in regno gratiae, nihilo etiam propior erit coelitibus beatis in regno gloriae, quos majestate et gloria sua replebit, quam damnatis in inferno, quod absurdum.

** Quodsi Christo nos tradimus, tum regeneramur ad plenitudinem illam denuo, ex qua nos Adamus

Wie fremde und ungewohnt lauten solche Worte im 18ten Jahrhundert: und wie ähnlich sind sie andererseits den oben vernommenen Stimmen aus der ältesten Christenheit! Am unmittelbarsten aber schloß er sich an Jakob Böhm an, den er überall mit großer Hochachtung nennt, dessen Ideen planer zu machen und in bestimmte christliche Gestalt zu bringen, er sich in vielen Abhandlungen eine besondere Angelegenheit seyn läßt. Es gehört überhaupt zu den charakteristischen Kennzeichen der neuen Zeit, daß sie aus den abstrakten Regionen, welche die Philosophie seit Wolf und Kant in Deutschland einnahm, sich wieder nach der Fülle und Realität des Lebens sehnte, daher auch die geistvollsten Männer, welche die neue Zeit heraufführen sollten, sich mit Liebe in das Alterthum versenkten, wobei sie immer mit besonderer Verehrung vor der Gestalt des **Philosophus Teutonicus** stehen blieben, der erst für die neuere Zeit geschrieben zu haben schien, und von ihr gewürdigt zu werden begann. Es kann dieß nicht befremden, wenn wir erwägen, daß es sich jetzt um Ueberwindung der einseitigen Subjektivität — ohne doch die Früchte der subjektiven Richtung überhaupt aufzugeben — handelte: und daß Böhme, so kräftig das Princip der Subjektivität in ihm auftritt, doch sehr weit davon entfernt, sich

---

excussit, quae sua sunt, nostra fiunt; anima Christi per mysticam unionem nostra est anima, caro Christi nostra caro: vivit ille in nobis, nos in illo. Ille nos in corpore suo immaculatos — sistet, quia in ipso sumus unum corpus: nam ut Adamus fuit commune corpus nostrum, sic jam Christus est commune corpus nostrum. Unde ecclesiae tanta vis, tanta fidei parrhesia, ex magnifico illo potentiarum resurrectionis promptuario. Residet igitur vis potentiarum Domini non in hoc vel illo tantum membro, sed in omnibus, at quam maxime in ipso capite, in plenitudine virium ipsius, ex qua sumimus gratiam pro gratia. — Ecce hi sunt rivuli parvi ex magno fonte et pleromate Epistolae ad Ephesios! S. 322.

blos in subjektiven und formellen Denkbestimmungen umzutreiben, vielmehr den Rhythmus des allgemeinen und göttlichen Lebens anzuschauen und darzustellen bestrebt ist. Wir nennen hier noch als Männer, die zu Böhm und zu der neuern Zeit in einem ähnlichen Verhältniß stehen, wie Oetinger, den Novalis und Franz von Baader.

Letzterer läßt sich in seinen verschiedenen Abhandlungen (die zwar nirgends die Sache vollständiger entwickeln, aber dennoch reich sind an tieferen Gedanken über unsern Gegenstand) also vernehmen:

Christus ist die zuvor verhaltene Manifestation der wahren Menschennatur. Die Manifestation der menschlichen Urgestalt ist Gipfel und Centrum, Träger und Vollender der kosmischen Begriffe. Der Erlösungsproceß ist daher auch nach seinen kosmischen Momenten nachzuweisen. Dieß thut er nun so, daß er ausgeht von dem Satze: das normale Verhältniß wäre, daß Gott das Princip, der Mensch das Organ, die Natur sein Werkzeug wäre, Gott somit durch den menschlichen Geist, als sein Organ, mit der Natur in Verbindung stände. Allein der Mensch ist abgefallen, das Organ vom Princip (vgl. **Ferm. cogn. I. §. 7. S. 14—16.**), der aus dem Centrum gerückte Mensch ist Natur geworden, ja diese übt ihre Macht gegen ihn aus, ist selbstständig, gleichsam aus einem Werkzeuglichen, Dinglichen, persönlich geworden. Der Mensch dagegen ist in die Region der Unpersönlichkeit gesunken und der Ohnmacht — denn er ist von der Centralseele, Gott, durch den er allein seine wahre Persönlichkeit hat, abgefallen. Da aber so das göttliche Gesetz aufgehört hatte, menschlich zu seyn (d. h. verwirklicht oder gleichsam menschgeworden im Menschen), so konnte nur durch Wiedermenschwerdung des

---

* Vgl. fermenta cognitionis Heft 1. u. seine Gesammelte Schriften Bd. I. II., besonders I., 152 ff., Gedanken aus dem großen Zusammenhang des Lebens, und Sur l'Eucharistie Bd. II., S. 427 ff., Ueber Divination und Glaubenskraft S. 38 ff. 58. Ueber die Vernünftigkeit der drei Fundamentaldoktrinen des Christenthums. 1839. S. 21 ff.

moralischen Gesetzes geholfen werden. Dem zweifellosen Streben nach Wahrheit wie der aufrichtigen moralischen Gesinnung liegt klar oder dunkel die Hoffnung einer künftigen oder die Ueberzeugung einer schon geschehenen Menschwerdung der Wahrheit und des Sittengesetzes zu Grunde. Und so ist die Menschwerdung auch die Vollendung der moralischen und wissenschaftlichen Begriffe. Wäre die Wahrheit und das moralische Gesetz nicht wieder Mensch geworden, und hätte insbesondere dieß göttliche Gesetz nicht in seiner Menschwerdung und durch sie das Naturgesetz sich subjicirt, oder wäre nicht die Menschwerdung eine wahre Idee, so würde der Moral und der Wissenschaft überhaupt, sofern sie Wissenschaft des Menschen ist, das **punctum saliens** fehlen.

Diese Nothwendigkeit der Menschwerdung stellt er näher so dar.* Nur der gefallene Mensch bedarf eines Gottesgesandten ausser und neben ihm: nur für ihn ist es nöthig, daß sich das göttliche oder moralische Gesetz bis in Ein Individuum erst concentrirte, damit durch einen Christus ausser uns jeder an den Christus in uns erinnert würde. (**Ferm. cogn. I., 54.**) Zwar quillt jedem Lebendigen das Leben nur von innen heraus; in jeder lebhaften Kreatur offenbart sich Gott, weil er central, Centralseele ist, nur aufgehend, nicht von aussen einfahrend; in welchem Sinn jeder Mensch ein geborener Christ heißen kann. Aber doch ist nicht minder gewiß, daß wenn dieß Leben innerlich erkrankt, und die Stimme Gottes im Lebendigen zum Schweigen gebracht ist, diese nur von aussen wieder erweckbar, freilich nicht eingießbar ist. Das wiederbefreiende Höhere muß, um sich dem Gefangenen halt- und faßbar zu machen, **per descensum** sich entäussern, depotenziren. **Verbum Dei caro factum.** Ist das Gottesbild im Menschen **actu** untergegangen, blos noch **potentia** vorhanden, und lebt dagegen die äussere Welt in ihm, so ist ihm so wenig, als einem Kranken ohne Mittel, mit jener ohn-

---

* Gedanken aus dem großen Zusammenhange des Lebens S. 152. **ferm. cogn. I., 54.**

mächtigen **potentia** als bloßem oder aller Kräfte entblößten Vermögen geholfen: schon die Erinnerung an seine Gesundheit sagt die Hülfe eines sich ihm nun von aussen darstellenden, gestaltenden, in ein Bild contrahirenden Gottes, oder einer göttlichen Gestalt. Da der seinem Sitz entfallene Mensch zur Rettung eines sich entäussernden, auf gleiches Niveau sich mit ihm stellenden Gottes bedarf, so ist es keineswegs ein religiöser Materialismus, verliebte Thorheit, unschuldiger Götzendienst, wenn der Christ, der durch Christus die Gottheit ersieht und mit ihm als einer gottgesandten himmlischen Gestalt zu den höchsten Ideen sich empor schwingt, — glaubt und glaubend inne wird, daß er nur an oder vielmehr in ihr sich empor schwingt. Glaubend berührt er diese kräftige himmlische Gestalt, der Glaube aber öffnet, setzt in Rapport, macht einer fremden Persönlichkeit theilhaftig.

Um in dieser äussern oder Formenregion sich darzustellen,* wo alles noch als Einzelnes auftritt neben und gegen Einzelnes, muß das ewige Wort sogar in dieser Vereinzelung auftreten und seiner kosmischen Bedeutung zunächst, in Beziehung auf den **actus**, sich entäussern. So erschien denn der die ganze gemeinsame menschliche Natur an sich nehmende Gott in einem einzelnen Menschen neben andern, und diese seine Einzelheit erhält sich auch nothwendig fort und fort in der Kirche und durch die Sakramente; diese Nothwendigkeit der wirksamen Vergegenwärtigung des allgemeinen Einen durch ein Einzelnes wird so lange dauern, bis dieß Gemeinsame in das Centrum aller einzelnen Formen wird durchgedrungen seyn und alles Anorganische an ihnen sich wird subjicirt und organisch, d. h. von innen heraus assimilirt haben, oder bis Gott Alles in Allem wird geworden seyn. Schon Christi Tod hat seine früher beschränkte äussere Gegenwart zu einer kosmischen, wenn schon noch verhüllten, erhoben. Dazu, daß der Mensch wieder erhoben werde, gehört nicht blos des

---

* Ferm. cogn. II., §. 1 ff. und im zweiten Band der gesammelten Schriften XV., S. 427.

Menschen Selbstentäusserung (im Glauben), sondern auch die Selbstentäusserung Christi; beides muß zusammentreffen. Letztere bestand darin, daß das Princip selbst auch Organ und Werkzeug, Geist und Natur wurde. In beide eingehend wurden in ihm beide durch siegreichen Kampf in ihre wahre Stellung gebracht. Der Sieg aber, der in ihm als der Urperson oder dem **homme général** vollbracht ist, soll auch der unsrige werden. Denn bei seiner Menschwerdung soll es nicht stehen bleiben. Die Geburt Gottes ist überhaupt eine dreifache (Bd. II., s. Abh. S. 398): 1) die ewige Geburt des Sohnes Gottes aus dem Vater; 2) die in Maria; 3) die in den Christen geschehende. Christus aber ist Centrum aller Menschwerdung: und wie durch Selbstentäusserung das Wort sie in Christo begann, so setzt es sie fort in uns. Im Abendmahl und für den sich entäussernden Glauben, entäussert es sich dazu, Nutriment, d. h. Kraft zu werden, um als Person im Menschen aufzustehen. Fortwährend gibt er sich uns hin, um als Keim einer neuen Persönlichkeit in dem Menschen aufgenommen zu werden. * Auch hierin, wie in so manchem

* In der Schrift über die drei Fundamentalartikel ꝛc. 1839. versucht Baader näher die Art und Weise der Menschwerdung Gottes in Christo auseinander zu setzen; jedoch da er hier in ziemlich unklarer Weise fast nur böhm'sche Ideen mittheilt, so übergehen wir das Einzelne. Der Hauptgedanke ist, daß zur Erklärung der Menschwerdung des Wortes die Unterscheidung zu machen sey zwischen dem Wesen oder der Natur Gottes und Gott selbst. Aus der göttlichen Natur oder Wesenheit ist Adams ursprünglicher Leib, ein himmlisches, wenn schon geschaffenes Wesen; verblichen durch die Sünde, aber potentiell fortdauernd in der Menschheit. Das Wort nun ging nicht unmittelbar in dieß verblichene geschaffene (himmlische) Wesen ein, das (als Weibessaame) fortdauerte, sondern das Wort, die schaffende Substanz, erweckte diese verblichene in den stillen Tod gegangene Substanz in Maria, und ging sofort nach seiner Natur oder Wesenheit in diese ein. Die Lehre von einer Natur in Gott und von einer ursprünglich höhern menschlichen Wesenheit soll dazu dienen, die Geburt des Sohnes Gottes zu vermitteln mit der Menschheit, erklären, wie sowohl die Menschheit (Maria) habe Antheil haben können an

Andern, schließt sich Baader an Böhm und die alte deutsche Mystik an.

Neben Baader verdient Novalis eine Stelle. Wie Baader, wendet er seine Liebe dem Alterthum und seiner ahnungsreichen Fülle, die es vor allem in seiner Mystik niedergelegt hat, zu: wie er, ist er ein Verehrer Böhme's (Vgl. Nov. Werke Bd. II. S. 43 ff. das Gedicht an Tieck, dessen Gegenstand Jacob Böhm ist). Dieser edle Geist gehört wie Einer zu den Vorboten der neuen Zeit; er ist aber den bisher genannten Männern auch darin ähnlich, daß er, was ihm vorschwebt, noch nicht zu einem organischen Ganzen verarbeitet, sondern bei großen, weitgreifenden Ideen stehen bleibt, die wir wenigstens zu einem Umrisse zu versammeln suchen wollen.

Die geistige Stellung von Novalis ist eine sehr charakteristische, aber auch durch die Mannigfaltigkeit der Bildungselemente, die in ihm nach Vereinigung ringen, seltsame und schwer zu zeichnende. Um aber den Uebergang aus der einseitigen Subjektivität zu begreifen, ist das Verständniß einer geistigen Gestalt, wie die seinige, ungemein lehrreich: wie überhaupt die romantische Schule in diesem Betracht eine wichtige Stelle einnimmt. Einerseits nämlich stellt sich in ihm die Subjektivität in ihrer äussersten Zuspitzung dar; aber weil sie ihm nicht blos die denkende ist, sondern die Totalität des Menschen umfaßt, setzt sie ihn auch mit der Objektivität in Verbindung. Aber das Vorherrschen der Subjektivität läßt es nicht zu einer wahren Anerkennung und Vermählung mit jener kommen:

---

dieser Oekonomie, als wie der Sohn Gottes habe zu dieser Menschheit sich entäußern können. Die kreirende göttliche Natur sey nach Eckardt unpersönt vor diesem Eingang (d. h. erst in Christo gelangte die schaffende göttliche Natur zu einer persönlichen Selbstdarstellung). Verwandt ist der Gedanke von Thomas Aq., daß die göttliche Natur, nicht die Person das Assumirende sey, aber terminus der assumirenden Natur sey die Persönlichkeit. — Uebrigens läßt auch Baader in Christo (s. oben S. 128) die Unauflöslichkeit der Kräfte, die in Adam auflöslich sind, eintreten.

sondern er bleibt in seinem Schwanken, indem er bald aus der Objektivität nur machen will, was dem Subjekt beliebt, sie nicht sie selbst seyn lassen will, bald aber wieder an ein gegebenes Objekt sich anzuschließen das Bedürfniß hat. Die Vermittlung scheint für ihn darin gelegen zu seyn, daß er es dabei nicht will bewenden lassen, willkürlich aus dem Objekt — z. B. dem der Religion, zu machen, was der momentanen Subjektivität beliebt, sondern bei einer bleibenden Bedeutung des Objekts stehen zu bleiben; eine Bedeutung, die zwar nur als eine vom Subjekt gesetzte für dasselbe Gültigkeit haben kann, darum aber doch für das Subjekt im wechselnden Strom der Gedanken oder Empfindungen etwas Bleibendes, Festes ist, zu welchem immer wieder zurückgekehrt wird, um in ihm sich zu sammeln und zu erheben: an welches also auch eine Art Hingabe stattfinden kann, aus welcher der Geist erfrischt wieder aufersteht. So macht sich ihm der Uebergang zu einer Art von Objektivität.

Jene energische Subjektivität, in welcher der Fichtianismus nachklingt, zeigt sich da, wo er von der Allmacht des Willens spricht, der als sittlicher zugleich Gottes Wille ist (II., 256). Sittliches Gefühl, sagt er (S. 254), ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der produktiven Freiheit, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmus, der eigentlichen Divinität in uns. Das wahre Wunder ist das moralische, denn das Böse, was nur durch ein Wunder zu heilen ist, heilt die Willenskraft (S. 251) und die Ueberzeugung (S. 257) kann nicht durch äussere Wunder gewirkt werden;* die wahrhafte Ueberzeugung ist die höchste Funktion unseres Gemüths und unserer Personalität. So ist ihm der Wille die unumschränkte Macht auf dem Gebiete des Handelns und

* Wie ihm die rationalistische und supernaturalistische Betrachtungsweise sich versöhnen, ist angedeutet S. 247. cll. 250. Die Erhebung ist das vortrefflichste Mittel, das ich kenne, um auf einmal aus fatalen Collissionen zu kommen. So z. B. die Erhebung aller Phänomene in Wunderstand, der Materie zu Geist, des Menschen zu Gott, aller Zeit zur goldenen Zeit.

der Ueberzeugung. Beides aber geht ihm dadurch in Eines zusammen, daß er unter der kräftigen Willensthat die Erhebung in das göttliche Wesen versteht. In dem moralischen Sinn wird uns Gott vernehmlich: je moralischer desto göttlicher (S. 256). Eine innige moralische Ueberzeugung ist ihm eine göttliche Anschauung. Solche moralische That, die zugleich innige Ueberzeugung ist, nennt er dann auch Glauben. Den Glauben setzt er so mächtig, daß er sagt, wenn Einer wahrhaft glaubte, er sey moralisch, so würde er es auch seyn (S. 252). Dieser Glaube setzt Leiden, Sterben, Tod voraus (S. 265). Indem das Herz abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen nur sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Einer, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist, daher echte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt (S. 266). Indem alles Einzelne, was Anspruch macht, für sich etwas zu gelten, zum Opfer gebracht wird, so werden wir dadurch des höchsten Wesens werth (S. 265) und dieses offenbart sich in uns. Jedoch nicht als ein Fremdes, sondern als unser eigenstes Wesen. Wenn sich nun hierin der interessante Uebergang macht von Jacobi's Selbstgefühl der edlen Seele zum Innewerden der eigenen Göttlichkeit, so ist doch zugleich bei Novalis dieses Göttliche als ein Objektives gewußt. Der starke subjektive Wille, der Glaube, ist darum so allmächtig und wunderthätig, weil in ihm aus dem Tode des blos individuellen Willens der allgemeine, göttliche auferstund: daher die Willensthat des Glaubens, die das Göttliche erfaßt, als das wahre Wesen des Menschen zugleich und in Einem auch Dahingabe, Empfangen ist. Von der bloßen Subjektivität entfernt er sich aber noch entschiedener in seinem religiösen Verhalten dadurch, daß er nicht bei der Reflexion auf sich stehen bleibt, sondern nach Organen, Vermittlungen des religiösen Bewußtseyn sich umsieht: also nicht blos (wie die angeführte Stelle S. 266 andeuten könnte) aus der Negation alles Einzelnen zum Göttlichen kommt,

sondern dem Einzelnen auch die positive Bedeutung, ein Vehikel des Göttlichen zu seyn zugesteht. Diese Organe nennt er Mittler; und sagt geradezu (S. 262.) es ist Irreligion, wenn ich gar keinen Mittler annehme.

Freilich scheint ihn nun die Subjektivität wieder zu hindern, zur christlichen Idee des Mittlers überzugehen. Denn jeder Gegenstand kann dem Religiösen ein Tempel im Sinn der Augurn seyn: jedes Willkürliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden (S. 263.), wodurch wir den Geist dieses Tempels, den allgegenwärtigen Hohenpriester und monotheistischen Mittler vernehmen, welcher allein im unmittelbaren Verhältnisse mit der Gottheit steht. — Und S. 261. sagt er zwar: Nichts ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet; unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben im Verhältniß stehen, fährt aber fort: „In der Wahl dieses Mittelglieds muß der Mensch durchaus frei seyn: der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion. Die Mittelglieder sind: Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götter, Götzen, ein Gottmensch. Da diese Wahlen offenbar relativ sind (d. h. angemessen dem geistigen Zustand eines Volks und sein Abbild), so wird man unbemerkt auf die Idee getrieben, daß das Wesen der Religion wohl nicht von der Beschaffenheit des Mittlers abhänge, sondern lediglich in der Ansicht desselben, in den Verhältnissen zu ihm bestehe."

So einseitig idealistisch nun dieses lautet, so ist doch, wenn das Weitere dazu genommen wird, hiemit nichts gesagt, als was unläugbare Wahrheit ist, daß nur Dasjenige für ein Volk der Gott seyn kann, was seiner Bildungsstufe gemäß von ihm aufgefaßt und vorgestellt wird. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit, der ja ein objektiver Bildungsgang eingepflanzt ist, so auch die Nothwendigkeit in sich trage, aus der unberechenbaren Zufälligkeit der Wahl ihres Mittlers zu Einer festen, ewigen Gestalt desselben sich zu erheben. Auch Novalis sagt: „Die Wahl ist charakteristisch, es werden mithin die gebildeten Menschen ziemlich gleiche

Mittelglieder wählen, da hingegen der ungebildete durch Zufall hierin bestimmt werden wird (S. 261). Näher sagt er (S. 264.) Unter Menschen muß man Gott suchen, in den menschlichen Begebenheiten, in menschlichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten.

Hier steht er nun an dem Punkte des Uebergangs zum christlichen Mittler. Es fehlt nicht an Stellen, wie (S. 272.): Christus ist der neue Adam. (S. 259.) Er hat eine zweite höhere Schöpfung gebracht; denn die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit und alles Glaubens an Buße und Sühnung ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt worden. (S. 270.) Wer die Sünde versteht, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt; ohne dieß Verständniß kann man sich Christi Verdienst nicht zu eigen machen, man hat keinen Theil an dieser zweiten höheren Schöpfung. Aber andererseits (S. 270.) weiß er das Christenthum nicht vollständig mit dem zu reimen, was er Pantheismus nennt, und was ihm das Höchste ist; daher er nahe daran scheint, im Pantheismus das Ende der christlichen Religion zu finden. Dieß ist näher auseinandergesetzt S. 262. 263. vgl. mit S. 287. 298. Wie vermittelt sich ihm Beides?

„Es ist ein Götzendienst im weiteren Sinn, sagt er, wenn ich diesen Mittler in der That für Gott selbst ansehe, wie es Irreligion ist und Unglaube, keinen Mittler zu haben. Wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre himmlische Erscheinung; so hatten die Juden in ihrer messianischen Erwartung eine echt religiöse Tendenz. Aber die wahre Religion scheint wieder getheilt in Pantheismus und Monotheismus, — und eine Antinomie zwischen beiden zu seyn." Unter Pantheismus versteht er, daß Alles Organ der Gottheit, Mittler seyn könne, indem das Ich es dazu erhebt; unter Monotheismus den Glauben, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sey, und wodurch Gott allein

sich vernehmen lasse. Den Namen der wahren Religion will er dem Monotheismus nicht absprechen. Er verdinet ihn, wenn er statuirt, dieß Organ zu wählen werde der Mensch genöthigt durch sich selbst. — Novalis selbst aber hält mehr daran mit Vorneigung fest, daß das Organ nur durch uns selbst zum Organ erhoben werde, wobei seine Objektivität an sich gleichgültig bleibt. Dennoch bietet schon das oben über die Gleichheit und nothwendig wachsende Einheit in der Wahl des Mittlers Bemerkte eine Lösung dieser Antinomie dar. Und wirklich ahnt auch Novalis dieselbe (S. 263.) „So unverträglich beide zu seyn scheinen (die Ansicht, nach welcher Alles ein Recht hat, Organ Gottes zu seyn, und die Ansicht, nach welcher dieß nur Christo zukommt), so läßt sich doch ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler (Christus) zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus macht, und diese gleichsam durch ihn centrirt, so daß beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen. Die Versöhnung aber findet er darum in der Idee, Christi als des Mittelpunkts der Welt, weil so theils auch der Welt die Bedeutung bleibt, Organ für die Religion zu seyn, theils doch dieses nur durch die Vermittlung des allgemeinen Centrums, des vollkommenen Gottmenschen, so daß dieser der einige Mittler bleibt, wie er andererseits mittheilsam ist. Jedoch hat er dieses nicht näher auseinandergesetzt und begründet: wohl aber mit großer Liebe der Idee der allgemeinen (wenn schon nur durch Versöhnung der Sünde sich vermittelnden) Menschwerdung Gottes sich zugewandt. Und auf diesen Punkt besonders werfen sich seine begeisterten Hoffnungen für die neue Zukunft.*

---

* S. 285. Daß die Zeit der Auferstehung der Religion gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu seyn schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, — die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dieß kann einem historischen Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. — So spricht er nach einem geistvollen Ueberblick über

Diesen Ideen ist sehr verwandt, was Schleiermacher in der Weihnachtsfeier und den Reden über Religion und zum Theil Fichte in seiner spätern Periode sagt. Doch es ist Zeit, aus den Vorhallen der neuern Zeit zu treten, und zu betrachten, wie sich auf dialektischem und strenger wissenschaftlichem Wege der Fortschritt, die Ueberwindung der extremen subjektiven Richtung machte, bei der wir oben stehen blieben?

Das Ungenügende und den innern Widerspruch der bis zu ihrer Spitze sich forttreibenden Subjektivität haben wir schon oben zum Theil erkannt, wo die Kritik der auf Jacobischer erbauten Theologie das Resultat gewann: es bleibe nach der Jacobi'schen Ansicht ein wesentlicher und unauflöslicher Zwiespalt zwischen Verstand und Gemüth, ein die Einheit des Geistes zerstörender Dualismus als das Letzte stehen. Der Verstand ein geborener Gottesläugner, schlechthin endlich und dem Endlichen zugewandt; das Gemüth und Gefühl vernehmend das Unendliche, ja darin allein befriedigt und selig. Von dem Göttlichen blieb da noch ein schwacher Rest der Objektivität übrig, sofern nämlich die höheren Gefühle von Jacobi als bewirkt durch ein Objektives, Göttliches angesehen wurden, das sich unmittelbar dem Geiste zu vernehmen gebe. So lange jene Gefühle nicht blos als ein Innewerden der eigenen edeln Natur, als Selbstgefühle angesehen wurden, blieb immer noch dem Göttlichen einige wenn schon geschmälerte objektive Bedeutung. Allein schon Jacobi neigte sich in etwas zu der Ansicht, daß das vernommene Göttliche nur das Vernehmen

---

die Geschichte des Unglaubens und der destruktiven Richtungen im vorigen Jahrhundert: „Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Aus der allgemeinen Auflösung treten die höhern Organe und Kräfte wie von selbst als der Urkern der christlichen Gestaltung heraus. Der Geist Gottes schwebt über den Wassern und ein himmlisches Eiland wird — sichtbar über den zurückströmenden Wogen."

des Ichs selbst sey, und seines innersten Wesens, was sich besonders in der oben besprochenen absoluten Machtvollkommenheit ausspricht, die nach ihm die Subjektivität hat, zu bestimmen, was gut und was böse sey. Obwohl der Verstand nach Jacobi durchaus nur endlich ist, so ist doch das Gemüth göttlicher Art. Damit war schon der Anfang dazu gemacht, die göttliche Objektivität in der Subjektivität aufgehen zu lassen: diese so zu steigern, daß jene ausgeschlossen, ihr Raub aber der Subjektivität zugelegt ward: eine Richtung, die von Fr. Schlegel noch weiter ausgebildet wurde. Von dem objektiven Göttlichen können wir ja nach Jacobi* nichts wissen; dagegen ist die eigene, edle, göttliche Natur uns immer nahe. Ein Gott, von dem wir nichts wissen können, muß eben darum, weil er in unser Denksystem nicht eingreifen kann, nicht blos ignorirt werden, sondern wird im natürlichen Fortgang der eine Einheit suchenden Vernunft ausgeschlossen und negirt, weil seine Annahme nur einen Dualismus in die Vernunft bringt. Was absolut nicht gedacht werden kann, gegen was der Verstand nach seinem Wesen, nicht blos nach seiner zufälligen Erscheinung Widersprüche erheben muß, das kann nur als unmöglich prädicirt werden. Und wie im Deismus das Ignoriren Gottes von selbst zum Materialismus und Atheismus wird: so war von der Jacobi'schen Denkweise, welche noch durch einen schwachen Faden an die Subjektivität ein Objektives anknüpfte, die consequente und wissenschaftliche Durchführung nichts Anderes, als das völlige Ausschliessen aller Objektivität durch die Subjektivität, oder der absolute subjektive Idealismus, den Fichte aufgestellt.

Wir können die Fichte'sche Lehre in seinem Satz zusammenfassen: das Ich ist Ein und Alles. Es ist einziges Urprincip, es ist absolut. Allein andererseits ist es auch nicht absolut, in so fern die Erfahrung von Anderem, von einer selbstständigen Welt zeugt, durch welche als durch ein Nichtich die

---

* Vgl. Jacobi's Brief an Fichte, besonders die Stelle: Ja, ich bin der Atheist, der Gottlose ꝛc.

Absolutheit des Ich beschränkt, d. h. aufgehoben wird. So verfolgte die Objektivität, welche von dem Ich ausgeschlossen werden sollte, dieses wie sein Schatten immerdar, von dem das Ich nicht los kommen konnte. Einerseits mußte das Ich, um sich als absolutes zu bewähren, alle Objektivität zu überwinden trachten, weil jedes Seyn, das nicht — Ich, nicht Denken war, ihm als ein Anderes, Unbegriffenes, seine Absolutheit Beschränkendes gegenüber stand: andrerseits aber, wenn ihm dieß vollständig gelingen sollte, mußte dem Denken sein Gegenstand und Inhalt entschwinden. Ein Denken aber, dem der Inhalt fehlt, ist Nihilismus; und denkt es sich gleich selbst, so bleibt doch ein solches Denken des Denkens, das nichts denkt, ein leeres Denken, ein Nichtsdenken. Gelang also der Subjektivität ihr Versuch, schlechthin alles Seyn in sich aufzuzehren: so schlug die errungene scheinbare Allmacht der Subjektivität in den Nihilismus, in den Untergang des Denkens um.

Dieser Inhalt nun kann nicht restituirt werden durch die theoretische Vernunft. Denn diese verhält sich nach der Betrachtungsweise Kant's und der ganzen Reflexionsstufe nur reflektirend auf ein Gegebenes, nur receptiv, nicht produktiv.* Wenn nun also die theoretische Vernunft für sich nicht von der Stelle kommt: so ist dagegen in der praktischen Vernunft ein produktives Princip. Im sittlichen Wollen ist ein Inhalt, den der Wille sich selbst setzt, der sittliche Zweck, der nicht von aussen gegeben ist, sondern von dem Subjekt sich selbst zum Inhalt gemacht. Damit aber ein Handeln statt finden könne, muß etwas Einzelnes gesetzt seyn; denn sonst kann das Wollen nicht ein Bestimmtes seyn. Sonst würde wiederum aus dem Wollen ein Nichtwollen, wie vorhin aus dem Denken ein Nichtdenken. So bedarf also das praktische Ich eines Bestimmten, eines Nicht-Ich, um sich zu verwirklichen; es setzt aber dieses Nicht-Ich selbst aus seiner Produktivität heraus, als seinen Zweck: und sekundär ist hiemit auch wieder

* Dieß ist bündig von Schelling, Zeitschr. f. spekul. Physik. 1801. Vorr. VI. ausgesprochen.

ein vom Ich als praktischem selbst gesetzter Inhalt der Vernunft als theoretischer geworden. Angewendet auf das Gebiet der Religion heißt dieß: der Wille hat der Weltordnung, Gott Wirklichkeit zu geben. Gott ist zu realisirende Aufgabe der praktischen Vernunft: Gegenstand der theoretischen nur sekundär und mittelbar.

Allein das Ungenügende dieses Standpunkts erhellt sogleich, wenn wir erwägen, daß nach Fichte die Realisirung jenes Zwecks (oder Sollens) nichts Anderes ist, als Ueberwindung der Schranke des Nichtich, die das Ich, um ein praktisches zu seyn, über sich nehmen mußte. Das Nicht-Ich ist also eben so sehr das zu Negirende, als das Unentbehrliche: — daher das praktische Ich einem **progressus in infinitum** anheimfällt. Wie es nun ein zweckloses Thun ist, das Nicht-seyn-sollende zu setzen, damit (nicht etwa eine höhere Gestalt des Seyns werde, sondern) das Nichtseynsollende nicht sey: so ist überhaupt, so lange einseitig auf dem praktischen oder moralischen Standpunkt beharrt wird, nur die ewige Unruhe einer Agilität gegeben, die eben so sehr nach dem Seyn hascht — (als dem Ziele des Sollens) — wie ihm entflieht, weil der praktischen Vernunft die Erreichung des Zieles, zu dem sie in unendlicher Annäherung begriffen ist, Regungslosigkeit, Tod wäre. Die Trennung des theoretischen Ich vom praktischen, die von Fichte so wenig als von Kant in ihrer gemeinsamen Einheit und Wurzel, — der Religion, freilich nicht der blos subjektiven Jacobi's, — erkannt sind, ist die Trennung des Seyns von dem Sollen, denn das Erkennen hat zu seinem Gegenstande das Seyn, wie die praktische Vernunft das Sollen. Beides aber ist gleich übel berathen, das Sollen ohne ein Seyn, und das Seyn ohne ein Sollen. Denn das Seyn für sich ist regungslos, kommt es nicht in Fluß und Gliederung, so ist es von seinem Gegentheile, dem Nichts, nicht zu unterscheiden. Daraus folgt, daß erst, wenn die bisher so schroff getrennten Seiten, die theoretische und die praktische Vernunft sich durchdringen, der wahre Standpunkt gewonnen ist. Da wird das Erkennen nicht mehr blos

eine Receptivität, eine Reflexion auf Gegebenes seyn, sondern die praktische Vernunft hat sich als Trieb oder treibender Impuls, als Princip eines Processes dem Denken vermählt, und auch das Denken — obwohl von Gegebenem ausgehend, wie es ja auf das Seyn gerichtet ist, ist dann producirend, nämlich näher reproduktiv. Und andrerseits, wenn das Seyn, was Gegenstand des Erkennens ist, der praktischen Vernunft sich einverleibt hat, so geht diese nicht mehr in endlose Unruhe fort, sondern die Versöhnung des Geistes in sich ist dann geschlossen, weil er fortschreitet auf der ewigen Grundlage des Seyns. Das Sollen ist da herabgesetzt zur Lebendigkeit des Seyns, oder vielmehr dazu erhoben, wie auch der praktische Trieb nicht mehr ein blindes Thun, sondern ein vernünftiges, Explikation der Vernunft ist. So schreitet der Geist in zusammengehaltener Einheit, sowohl spekulativ als praktisch fort. Und wenn schon jetzt der spekulativen, jetzt der praktischen Seite zugewendet, ist es doch immer der ganze in sich versöhnte Geist, der sich theoretisch im Erkennen der Wahrheit verhält, praktisch im Gestalten der Welt der Sittlichkeit.

Aber diese Versöhnung ruht auf der Anerkennung einer Objektivität; nur daß diese nicht mehr als das Fremde, sondern als das an sich Geistige (daher Reproduktionsfähige) gewußt wird. Durch Fichte erweist sich die Zusammengehörigkeit des Objekts und Subjekts auf doppelte Weise, nämlich an dem entgegengesetzten Versuch, das Eine je durch das Andere ausschließen zu wollen. Die erste Weise war die betrachtete, — das Objekt auszuschließen durch das Subjekt. Das Resultat war, wie wir sahen, daß das Subjekt entweder über dem endlosen Sollen sich selbst in Widersprüchen verliert, oder dadurch sich erhält, daß es ein Nichtich theils voraussetzt, theils in ihm sich selbst findet oder verwirklicht, statt es zu vernichten.

Die andere Weise ist die spätere Gestaltung des Fichteschen Systems, die wir die spinozistische nennen können. * Hier hat

* Man betrachtet die Ansichten, welche Fichte in der Anweisung zum seligen Leben ausspricht, noch jetzt nicht selten als ein

das Objekt als abstraktes Seyn ganz jene schlechthin ausschließende Stellung gegen die Subjektivität eingenommen, welche zuvor diese sich zugesprochen hatte. Der Uebergang vom ersten Standpunkte zum zweiten macht sich gleich leicht, mögen wir jenen in seinem Ausgangspunkt oder in seinem Ziele auffassen. Ziel ist doch offenbar das Seyn, das Erreichthaben als Ende des Sollens. Als Ausgangspunkt aber mußte Fichte das Absolute, Unbedingte setzen, was der Wille an sich sey, der sich sofort nur in Schranken begibt, um zu handeln. So faßt ihn auch Novalis auf, wenn er sagt: Fichtianismus ist angewandte Religion. Je mehr ihm die Widersprüche sich aufthaten in dem einseitig subjektiven Thun, desto näher lag es, auf die andere Seite sich zu werfen, die Objektivität des Subjekts, sein Ansich oder das göttliche Wesen ins Auge zu fassen. Aber den Standpunkt der Reflexion, auf welchem beides, das Subjektive, Menschliche, und das Objektive, Göttliche sich widersprechen und ausschließen, hat er auch so noch nicht überwunden, sondern nur nach der entgegengesetzten Weise hervorgekehrt. Wie ihm zuvor das Göttliche nur als Produkt des Subjekts erschienen war, so jetzt umgekehrt, das Subjekt nur als Accidens der göttlichen Substanz. Er schließt in seinen beiden Gestalten die alte Zeit vollständig ab, und sie in sich in seinen zwei Formen rekapitulirend, bildet er von beiden Seiten den Schlußstein zum Erweise, daß das Subjektive unwahr gedacht ist ohne das Objektive und umgekehrt; daß also beide zusammen gehörig,

---

Ermatten des starken Ich, das sich der ganzen Objektivität gewachsen gefühlt hatte. Allein den Uebergang aus seinem subjektiven Idealismus zur spinozistischen Ansicht nicht als etwas so Zufälliges anzusehen, dazu fordert schon an sich die Entwicklungsgeschichte der Männer, die von seinem System stärker angeregt waren, wie Schleiermachers, Novalis, Schellings auf. Besonders letzterer hat die klare Einsicht von der Nothwendigkeit dieses Uebergangs in der Vorr. zur Zeitschr. f. spek. Physik Bd. II., 2. 1801, wo er die Hoffnung dieses nothwendigen Fortschritts in Beziehung auf Fichte ausspricht, noch ehe ihn dieser gemacht hatte. Auch Daub's Theologumena, 1806. fallen hieher.

ja wesentlich Eins sind.* Denn jeder dieser Begriffe losgerissen von der wesentlichen Einheit mit dem andern und für sich geltend gemacht gegen den andern, geht selbst unter, und zwar durch die Reaktion des Entgegenstehenden, in den

* Es mag hier die nähere Charakteristik Fichte's auf seinem zweiten Standpunkt folgen, um so mehr, da auf diesem eine Vermittlung zwischen der Theologie und Philosophie wieder versucht werden konnte. In der Anweisung zum seligen Leben, (besonders Vorlesung 6. und Anhang) läßt er sich also vernehmen:

Das einzige wahre Seyn und Leben ist das göttliche Leben, welches frei hervortritt in dem Leben des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selbst, der durch den Menschen sein Werk wirket. Gott hat erstlich ein inneres, in sich verborgenes Seyn. Sodann ist er aber auch da, hat ein Daseyn, welches zugleich ein Wissen ist. Dieß Daseyn aber ist wieder Gott selbst, sein Seyn, nicht verschieden von ihm, und wird bewußt in dem Menschen. So ist Gott und Mensch absolut Eins, und die Einsicht in diese Einheit ist die tiefste Erkenntniß, die der Mensch erschwingen kann. Diese Einsicht findet jetzt der Philosoph, so viel er weiß, unabhängig vom Christenthum, und zwar in besserer Form. Doch bleibt ewig wahr, daß vor Christo jenes Kleinod der Erkenntniß nirgends vorhanden war, wie wir denn auch mit all unserem Erkennen im Christenthum wurzeln.

In jedem, der an's Göttliche sich hingibt, und zu allen Zeiten wird nach der consequenten philosophischen Einsicht das ewige Wort ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, geboren, Fleisch, d. h. ein persönliches, sinnlich menschliches Daseyn. Allein wie wird diese Möglichkeit der Geburt des Worts im Menschen, die Allen gegeben ist, zur Wirklichkeit? Das Christenthum lehrt: durch Christus.

Das ist nun wahr, daß Christus von Jahrtausenden vor und nach ihm geschieden ist durch den Alleinbesitz dieser Wahrheit, daß Alle, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn dazu gelangt sind. Allein ein metaphysischer Satz ist diese Einzigkeit Jesu nicht, sondern ein historischer. Es ist nicht gewiß, ob nicht auch ohne Christus jemand zu jener Erkenntniß und zum seligen Leben kommen kann. Daher ist auch die ewige Dauer des Christenthums als einer auf eine historische Person gebauten Religion durchaus nicht verbürgt. Ist nur jemand mit Gott wirklich vereinigt, so ist es gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen: es wäre unnütz

er überschlägt. Darin offenbart sich, daß sie, in ihrer Wahrheit gedacht, beide gleichberechtigt sind, daß sie wesentlich zusammen gehören, und der eine nur in der Einheit mit dem andern, oder in dem andern erkannt, in seiner Wahrheit

---

und verkehrt, statt in der Sache zu leben, immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus wieder käme, so steht zu erwarten, daß er mit der Herrschaft des Christenthums in den Gemüthern zufrieden wäre, nicht darnach fragend, ob man sein Verdienst dabei priese oder überginge. Nur die metaphysische, ewige Wahrheit macht selig: das Historische aber ist ein bloßes, rein für sich dastehendes Faktum, in sofern einseitig und in dieser auf Einen Punkt concentrirten Wahrheit blos Durchgangspunkt.

Daß die ganze Menschheit aus Gottes Wesen hervorging, ist die ewige metaphysische Wahrheit. Aber im Christenthum ist nicht auf dieses, sondern auf das einzelne Faktum der Menschwerdung Gottes in Christo der Accent gelegt, dieß ist das Zeitliche am Christenthum.

Daß sich in Jesu von Nazareth jenes unmittelbare Daseyn Gottes rein und lauter, wie es in sich selbst ist, ohne alle Beimischung von Finsterniß, Unklarheit, individueller Beschränkung, in einem persönlichen, menschlichen Daseyn dargestellt habe, dieß ist blos historische Zuthat, nicht metaphysisch.

Die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit in Bezug auf das eigentlich Reale an jener hat ohne Zweifel Christus besessen. Wie entstand sie in ihm? In uns entsteht sie nicht aus seiner Historie, sondern aus spekulativer Philosophie; ja damit wir nur das Organ, Christus zu verstehen haben, bedarf es, jene Einheit auf anderem Wege schon eingesehen zu haben. Aber Christus stellt sich uns nicht dar als einen, der durch spekulative Philosophie, diskursives Denken, Lernen oder Tradition diese Erkenntniß habe: sondern schlechthin durch sein Daseyn. Ohne irgend ein Mittelglied war ihm diese Erkenntniß Erstes und Absolutes, nicht hervorgegangen aus andern Zuständen, aus Vernichtung des persönlichen besondern Ichs, wie das der Weg für uns ist, sondern sie war unmittelbar identisch mit seinem Selbstbewußtseyn. Er war die zu einem unmittelbaren Selbstbewußtseyn gewordene absolute Vernunft, Religion. Gott war sein Selbst, er hatte kein Selbstbewußtseyn. Nicht der Jesus war ihm Gott, wohl aber war Gott Jesus, erschien als Jesus.

gedacht ist. Was gegen einander gleichgültig ist, bekämpft sich nicht, sondern nur das wesentlich Zusammengehörige und Eine setzt sich durch Kampf mit aller Einseitigkeit, die als solche der wesentlichen Einheit zuwider ist, in Leben und Wirklichkeit

---

Das alles war er aber nicht einzeln, sondern das metaphysische Erkennen zeigt, daß, was Er war, die eigentliche Realität Aller ist: ja daß dieß seine Realität nur darum ist, weil es überhaupt zum Begriff der Menschheit als realer gehört. Soll aber seine Ewigkeit festgehalten werden, so kann dieß nur auf Kosten der metaphysischen Wahrheit geschehen. Diese ist nur für die Allgemeinheit; nur das Hervorgehen der Menschheit im Allgemeinen läßt sich aus Gott begreifen; und es ist ein verkehrtes Unternehmen, diese seine Einzigkeit, die doch blos historischen Werth hat, metaphysiciren zu wollen. Da es aber nicht möglich ist, auf dem Wege metaphysischer Gesetze zur Erkenntniß der Menschwerdung Gottes in einem einzelnen Individuum zu gelangen, sondern diese Gesetze blos auf eine allgemeine Menschwerdung Gottes weisen, so werden dann die Lücken des Beweises durch Dichtungen ausgefüllt.

So will also auch diese Theorie ausgehen von der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die aber unmittelbar als eine schlechthin allgemeine gesetzt ist. Christus hat keine besondere Stelle: alle Menschen sind ihm gleich in dem, was ihre eigentliche Realität ausmacht. Alle haben Gott ganz in sich, nur nicht gleich verwirklicht. Christus gebührt vielleicht die Stelle des Anfängers, des Ersten der Zeit nach in Beziehung auf die Einsicht dieser eigentlichen, d. h. göttlichen Realität im Menschen; aber diese Einsicht ist in keiner Weise abhängig von seiner Person.

Damit ist gegeben, daß das Christenthum nichts wesentlich Neues enthält. Das Ansich eines Jeden ist unmittelbar, nicht erst vermittelt durch Christus, sondern von Natur, Gott. So ist aber der Begriff der Wiedergeburt verkürzt; das Christenthum bildet nicht einen Wendepunkt, weder in der Geschichte im Großen, noch im Leben des Einzelnen. Der Grund davon aber liegt darin, daß Gott als die einzige, in sich unvermittelte Realität in dem Menschen ein unmittelbares Daseyn haben soll.

Eine Theorie (dergleichen wir unten finden werden), welche Gott zwar auch als die einzige Realität, aber in einem Proceß begriffen, eine Vermittlung durch die Menschheit durchlaufend

über. Und es offenbarte sich hier auf eine besonders groß-artige Weise, daß der Kampf nur ein Zusammenstreben wesentlich zusammengehöriger und doch durch falsche Auffassung von einander getrennter Elemente war: daß sie gegenseitig durch einander überwunden, ebendamit aber von der Unwahrheit

---

denkt, kann die Geschichte als eine Gliederung betrachten und einen festen Unterschied des Christenthums von allen andern Religionen fest zu halten suchen. Aber bei Fichte ist Gott zwar auch gedacht als die einzige Realität, aber nicht als Proceß, sondern ewig sich selbst gleich: daher hier der Begriff der Wiedergeburt der Menschheit durch und in Christus nicht festzuhalten ist.

Aber auch zu einer Menschwerdung Gottes kommt es da nicht. Gott, der mit sich unvermittelte, das einfache ewige Seyn, ist unmittelbar in jedem: er ist die einzige Realität in ihm. Dasjenige also, was ausser diesem einfachen Göttlichen in oder an ihnen ist, ist nicht Realität, ist blos Accidenz. Alle Individuen, Persönlichkeiten sind in Beziehung auf das, was ihre eigentliche Realität ausmacht, nicht unterschieden, es ist die Eine Realität in allen. Das, was ihre Unterschiede ausmacht, die Persönlichkeit, Individualität fällt also der Nichtrealität zu. So haben wir hier ganz die Spinozistische Ansicht.

Da nun Christus Individualität, Persönlichkeit war, so ist er auch nicht ganz Realität; Reste des Nichtrealen müssen auch an ihm seyn; ohne Unklarheit und Finsterniß kann auch er als Person nicht gedacht werden. So weit als er die wahre Realität erreicht oder das wahre Daseyn Gottes ist, ist er nicht mehr Individuum, sondern ist seine Persönlichkeit vernichtet. Somit hebt gerade das volle, wirkliche Daseyn Gottes seine Menschheit auf. Gott ist nicht Mensch geworden in ihm.

So ist der Widerspruch da, daß Gott ewig soll Mensch werden (denn das ist nach Fichte metaphysisch, also als nothwendig einzusehen, wenn schon von ihm nicht aufgezeigt als solches), andrerseits dieß nie geschehen kann, weil die Persönlichkeit als Schranke des Göttlichen gedacht ist, die also gerade, wenn das Daseyn Gottes im Menschen vollständig würde, aufgehoben werden müßte. Der Grund dieses Widerspruchs liegt offen da. Er ist der, der Reflexionsstufe nothwendige Irrthum, daß das Unendliche das Endliche ausschließe, so daß es nur eine dieses vernichtende, nicht aber zur wahren, unendlichen Persönlichkeit erhebende Verbindung mit demselben eingehen kann.

und Einseitigkeit erlöst würden, und so die volle Wahrheit als ihre höhere Einheit zu Tage kommen könnte.

Schelling bleibt das unsterbliche Verdienst, nicht blos jenen Dualismus, welcher der einseitig von der Objektivität ausgehenden Denkweise in gleichem Maaße wie der einseitigen Subjektivität eigen ist, (Einseitigkeiten, die immer ganz besonders in der Christologie sich abspiegelten und, wie wir sahen, die letzte Ursache ihres bisherigen Mißlingens enthielten) eingesehen, sondern auch einen bedeutenden Schritt zu seiner Aufhebung gethan zu haben. Er erkannte, daß das Subjekt und das Objekt sich nicht ausschließend und blos entgegengesetzt gedacht werden dürfen: sondern daß als Princip aller Philosophie die Einheit von beiden, das Subjekt-Objekt, oder die absolute Identität beider gesetzt werden müsse. *

Dieser Eine Satz, klar erfaßt und mit eben so kräftigem Geist ausgesprochen als ausgeführt, bildet den Wendepunkt nicht blos in der Philosophie, sondern auch in der von der Philosophie, wie wir oben sahen, in ihren Fortschritten abhängigen Theologie. **

---

* Vgl. besonders: Zeitschrift für spekul. Physik. 1801. II., 2. §. 1. 22. Die Darstellung seines Systems im Ueberblick, die er dort geben will, ist noch dem spinozischen Standpunkt sehr nahe. Vgl. besonders §. 28. 30. 32. wornach alle quantitative Differenz (eine andere erkennt aber Schelling nicht an (§. 23.) keineswegs an sich, sondern nur in der Erscheinung gesetzt ist, der Proceß also, den Schelling gleichwohl in der ganzen Schrift darzustellen sucht, nur ein subjektiver ist. Das Eine ist ihm hier noch nicht an ihm selber das sich bewegende, sondern der Proceß, und die Bewegung fällt blos in das Subjekt. Das ist durch Fichtianismus hindurch gegangener Spinozismus. Hier steht Schelling also da, wo Fichte später auch noch anlangte; hat aber an dem wenn auch vorerst nur subjektiven Proceß bereits den Puls zu weiterer Bewegung in sich, der sich zum Theil schon in der „Methode des akadem. Stud." 1803. und „Darlegung des wahren Verh." 1806. zeigt: und zwar bildet Schelling den Proceß mehr und mehr nach der Seite des Willens aus, während Hegel ihn als Denkproceß anführte.

** Schelling sagt darüber in der „Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen

Es ist hier nicht der Ort, genauer den Fortschritt dieser Philosophie darzuthun: so viel aber sollte hier gezeigt werden, wie die alten Einseitigkeiten wenigstens ihrem Princip nach durch ein neues Princip überwunden wurden. Das Charakteristische aller neuern Christologie ist fortan, die wesentliche Einheit des Göttlichen und des Menschlichen anzustreben.

I. Die Christologie Schellings.

Jene höhere Einheit des Subjekts und Objekts, des Idealen und Realen ist nicht blos eine abstrakte Indifferenz, nicht ein durch Negation der Gegensätze gewonnenes leeres Abstraktum oder Weder-Noch beider, sondern die Gegensätze bleiben, werden aber als Eines, in lebendiger Identität erkannt. Der Gegensatz muß seyn, weil das Leben seyn muß: aber die wahre Identität hält ihn selbst unter sich bewältigt. (Vgl. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre S. 51 ff.) Sie setzt ihn als Gegensatz und als Einheit zugleich, und ist so erst die in sich bewegliche, quellende und schaffende Einheit. Das Absolute ist nicht ein reines Eins, schlechthin in Reinheit verharrend: als solches wäre es ohne Offenbarung seiner selbst. Offenbarung aber ist Selbstbejahung und diese ist Seyn. Was sich also nicht offenbart, ist nicht, weil das Seyn, das aktuelle wirkliche Seyn eben die Selbstoffenbarung ist. Soll das Absolute seyn, so muß es sich offenbaren in ihm selbst. Es offenbart sich aber nicht, wenn es blos es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band

---

Lehre" 1806. S. 46. 47.: Es regt sich eine in Bezug auf die zunächst vorhergegangene völlig neue Zeit und die alte kann sie nicht fassen, und ahnet nicht von ferne, wie scharf und lauter der Gegensatz sey. Die Vorzeit hat sich wieder aufgethan, die ewigen Urquellen der Wahrheit und des Lebens sind wieder zugänglich. Der Geist darf sich wieder freuen, und frei und kühn in dem ewigen Strom des Lebens und der Schönheit spielen. Fichte ist die philosophische Blüthe dieser alten Zeit, und in so fern ihre Grenze."

von sich selbst und einem Andern ist. Dieses Andre nun, wo kommt es her, und wozu soll es seyn? Es ist ja nur durch das Band der Existenz des Einen, es kann also von diesem Einen nicht verschieden, sondern selbst nur das Eine seyn, aber als ein Anderes. Es kann dieses Andere, oder Viele, auch nicht erst zu dem Einen hinzukommen, denn es ist ja nichts anderes als das existirende Eine. Das Eine, Absolute ist, so gewiß es das wahre Seyn ist, so gewiß seine eigene Bekräftigung: als Selbstbekräftigung aber oder Offenbarung setzt es sich wesentlich als ein Vieles in der Einheit. Die göttliche Einheit ist von Ewigkeit eine lebendige, eine wirklich existirende Einheit; denn das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders, denn wirklich seyn kann. Das Eine existirt nicht als das Eine, sondern nur in so fern es als das Eine das Viele ist: eben so wenig aber existirt das Viele als das Viele, denn ewig ist in ihm nur das Eine. Fragen wir also, was denn nun eigentlich ist, oder existirt, so existirt wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider: ja eben diese Copula ist allein die Existenz selbst und nichts Anderes. Gott ist nichts Anderes als die lebendige Einheit des Vielen, die organische, d. h. in sich selbst gegliederte und darin sich offenbarende Einheit. Alles Leben aber ist ein Werden, denn nur das Seyn hat kein Werden: in der Verwirklichung durch Gegensatz aber (und Leben ist nicht möglich ohne einen Gegensatz, der überwunden wird) ist nothwendig ein Werden. So hat denn das göttliche Leben, um Leben zu seyn, sich dem Leiden und Werden unterthan gemacht, welches das Schicksal alles Lebens ist, und hat es übernommen, in eine Geschichte sich dahin zu geben.

Das Gesagte ist im Allgemeinen die Grundlage der Schelling'schen Christologie. Da sich aber in den spätern Darstellungen eine nicht unbedeutende Fortentwicklung gegenüber von den frühern kund thut, so ist es billig und nöthig, das Frühere und das Spätere abgesondert zu behandeln. Auch das Frühere darf nicht fehlen in einer Darstellung der

neueren christologischen Versuche, weil es auch neben der spätern Darstellung, noch manchfach das Interesse in Anspruch nimmt.

In den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums nun ist folgendes aufgestellt: *

Das göttliche Leben in seiner Manifestation durchläuft (wie wir oben sahen) einen Proceß. Die nothwendige Form der göttlichen Offenbarung ist aber die Endlichkeit. Die ewige, göttliche Idee könnte nicht an sich offenbar werden: damit sie es werde, muß sie in Beschränkung eingehen. Weil sie aber in keiner endlichen, beschränkten Form sich darstellen kann, so stellt sich das göttliche Leben in einer Mannigfaltigkeit von Individuen dar, in einer reichen Geschichte, von der jeder Zeitmoment die Offenbarung einer besonderen Seite des göttlichen Lebens ist, in deren jeder Gott absolut ist. Daher ist das Endliche nicht blos endlich, vielmehr dasjenige, in welchem Gott selbst sein geschichtliches Leben hat: das Endliche ist die nothwendige Form der Offenbarung, des offenbaren Gottes. Es ist Gott in seinem Werden, oder der Sohn Gottes. So erhält nun auch alle Geschichte eine höhere Bedeutung. Das Menschliche schließt das Göttliche nicht aus, sondern hat es in sich, das Reich der Geschichte ist die Geburtsstätte des Geistes, der Schauplatz der Theogonie. So ist die Idee der Menschwerdung Gottes zum Princip der ganzen Philosophie erhoben; und da diese Idee das Wesen des Christenthums ist, so ist die Philosophie mit ihr versöhnt. Alles ist zu begreifen aus dieser Idee der Menschwerdung Gottes: die Natur selbst deutet auf den Sohn Gottes, und hat in ihm ihre Final-Ursachen.

Aber an diese positive, construirende Seite der Schelling'schen Philosophie schließt sich nicht minder entschieden an die kritische und negative.

Die Theologen, sagt er, fassen Christum als eine einzelne Person: aber von dieser Seite kann es nicht zweifelhaft seyn,

---

* Vorlesung VIII. IX.

daß er eine geschichtlich begreifliche Person ist, ohne alles Mysterium. Weil aber nicht ein Einzelner, sondern nur eine ewige Idee zum Dogma kann gestempelt werden, so ist dann auch die Christologie als Dogma unhaltbar. Die Theologen verstehen sie, wie alle Lehren, empirisch, als eine That Gottes in der Zeit. Allein dabei kann schlechterdings nichts gedacht werden, da Gott ewig ausser aller Zeit ist. Die Menschwerdung Gottes ist also eine Menschwerdung von Ewigkeit. Damit ist aber nichts verloren, daß Christus als ewige Idee betrachtet wird. Vielmehr ist da erst das innerste Wesen zur Offenbarung, zum Bewußtseyn gekommen. Der Geist der neuern Zeit hat klar und laut bezeugt, daß er mit einer blos empirischen Erscheinung nicht vorlieb nehme: er geht mit sichtbarer Consequenz auf die Vernichtung aller blos endlichen Formen, welche die Wahrheit stützen sollen durch äussere Auktorität. Damit aber will er die Wahrheit nicht vernichten, sondern an's Licht bringen. Die Göttlichkeit des Christenthums kann nicht auf empirische Weise (welche zugleich gegen andere geschichtliche Erscheinungen ausschließend seyn muß), sondern nur in allgemeiner spekulativer Weise der Geschichtsbetrachtnng, d. h. so erkannt werden, daß die ganze Geschichte als göttliche That begriffen wird. Aeusserlich ist nie nachzuweisen, wie die ewige Idee sich in die Zeitlichkeit einläßt, das Göttliche ist seiner Natur nach empirisch weder erkennbar, noch demonstrabel. Andererseits aber ist doch dieß Eingehen der ewigen Idee in die Zeitlichkeit, die Einheit des Unendlichen und Endlichen Grundbestimmung des Christenthums. Daher muß diese Einheit, welche äusserlich nicht angeschaut werden kann, innerlich erkannt werden. Das Schauen dieser Einheit, der Auflösung des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem fällt in das Subjekt. Aeusseres kann nur dazu dienen, die subjektive, die Gegensätze als Eins schauende Thätigkeit anzuregen, nicht aber durch sein eigenes, gediegen göttliches Wesen die Anschauung der Einheit zu geben. Die heilige Geschichte muß uns nur eine subjektive Symbolik seyn, nicht eine objektive, wie die Griechen sie hatten, welche das

Unendliche nur im Endlichen anschauten und auf diese Weise selbst der Endlichkeit unterordneten. Vielmehr da die christliche Religion diejenige ist, die auf das Unendliche unmittelbar an sich selbst geht: so wird in ihr das Endliche nicht als ein objektives Symbol des Unendlichen, nicht zugleich um seiner selbst willen, sondern nur als Allegorie des Unendlichen und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe gedacht. Ja es wird noch weiter gegangen: wir sollen, die heilige Geschichte betrachtend, in klarem Bewußtseyn haben, daß die ewige Idee auf keine Weise an eine bestimmte Gestalt der Offenbarung gewiesen ist. In einer Religion, welche auf das Unendliche unmittelbar geht, sind die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend, historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart.

Darum will der Geist der neuen Zeit dasjenige, was von der Kirche und auch von ihren hierin sehr niedrig zu stellenden heiligen Urkunden auf eine einzelne empirische Erscheinung bezogen wurde, womit auch Zufälligkeit gegeben war, in seiner allgemeinen und ewigen Nothwendigkeit erfassen: er will die ewige Idee statt der empirischen, einzelnen Erscheinung; die bisherige Auffassung der Person Christi als des einzigen, einzelnen Sohnes Gottes ist nur erst die exoterische, in welcher sich, als hinter der Hülle des Buchstabens, die ewige, allgemeine Wahrheit verbirgt. Seiner Zeit, als der göttliche Geist erst aufging in der Menschheit als innerstes Centrum derselben, bedurfte die große Idee der Menschwerdung Gottes eines mythologischen Leibes und Buchstabens. Aber die Zeit kommt und ist schon da, wo das Esoterische von seiner Hülle befreit hervortritt und für sich leuchten muß.

Die Grundidee des Christenthums ist eine ewige, universale: und es kann daher ohne die religiöse Construktion der Geschichte historisch nicht construirt werden. Als eine ewige war die Idee der Menschwerdung schon da ausserhalb des Christenthums. Daß aber so das Christenthum schon vor und ausserhalb desselben existirt hat, ist ein Beweis für die Nothwendigkeit seiner Idee. Daß das Höchste im indischen

Religionsglauben und der dortigen Philosophie sich in der Idee der Menschwerdung Gottes zusammenfaßt, und daß sich Aehnliches schon in griechischer Philosophie und Poesie regt: — das setzt das Christenthum nicht herab, sondern ist eine Prophezeihung des Christenthums in einer ganz fremden und entfernten Welt, und beweist, daß die christliche Lehre von Gottes Menschwerdung nicht etwas absolut Neues, sondern eine ewige Wahrheit enthält. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und in so fern auch wieder der Anfang der Menschwerdung: denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist. Daß in Christo Gott zuerst wahrhaft objektiv geworden, zeigt die Geschichte: denn wer vor ihm hat das Unendliche auf solche Weise geoffenbart? Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, sofern ihre Idee Seyn des Unendlichen im Endlichen ist. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um es zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern, und dadurch zu versöhnen.

Sonach hat in dieser Theorie Christus seine Bedeutung nicht darin, daß er das concrete Unendliche, die absolute Einheit des Realen und Idealen darstellt, sondern darin, daß er das Endliche Gott opfert, oder besonders in seinem Tode darstellt, daß das Endliche nichts ist, sondern das wahre Seyn und Leben nur im Unendlichen ist. Daß dieß die Meinung ist, und Christi Hoheit hier nicht in dem absoluten Einswerden des Realen und Idealen gefunden wird, beweist das Folgende. Auch Christus, Gipfel und Ende der alten Götterwelt, verendlicht in sich das Göttliche: allein er steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze der beiden Welten. Er ging zurück nach seinem Wirken auf Erden in's Unendliche und verheißt statt seiner den Geist, der das Endliche ins Unendliche zurückführt.

Die Menschheit allein ist der ewige Sohn Gottes, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geboren, der offenbare Gott; erscheinend als ein leidender, den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes eröffnet. Darum müssen jene mythologischen Hüllen fallen, in denen Christus als der einzige Gottmensch dargestellt ist. Der ewig lebendige Geist aller Bildung wird das Christenthum in neue, dauerndere Formen kleiden: die Spekulation, die nicht auf Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums verstehend, hat die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums und die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

Diese Darstellung Schelling's enthält auf das bestimmteste Solches, wornach Christus nur eine intensiv und extensiv endliche Erscheinung gewesen seyn kann. In der christlichen Religion, sagt er, werde das Unendliche blos bedeutet durch das Endliche; nie aber verkörperte sich die Idee in ihm: das sey vielmehr die Art der griechischen Religion, in welcher eben deßhalb auch das Unendliche verendlicht, unwürdig dargestellt sey. Die christliche Religion gehe auf das Unendliche unmittelbar, an sich selbst: daher sey das Ganze, worin die Ideen solch einer Religion objektiv werden, nothwendig selbst ein Unendliches, keine nach allen Seiten vollendete und begrenzte Welt: die Gestalten nicht bleibend, sondern erscheinend: nicht ewige Naturwesen, sondern historische Gestalten, in denen sich das Göttliche nur vorübergehend offenbart. Das Unendliche wird auf eine Weise gefaßt, nach welcher es unmöglich in Einem Individuum sich nach seiner ganzen Fülle offenbaren kann, indem es sonst selbst verendlicht, oder dem Endlichen untergeordnet würde. Und weil also das Endliche es wesentlich an sich hat, eine unangemessene Form des Unendlichen zu seyn, so kann dieses in keiner endlichen Gestalt bleibende Wohnung machen; es muß sich anderswie

darzustellen suchen. Aber das kann freilich immer wieder nur in Endlichem geschehen: denn das Unendliche kann an sich selbst nicht offenbar werden. So geht denn das Unendliche nur hindurch durch das Endliche als durch flüchtige Hüllen, in deren buntem Schimmer sich sein inneres Wesen darlegen will; und weil dieß nie in Einer endlichen Gestalt gelingen kann, so bleibt nichts übrig, als zu sagen, daß in der Totalität der endlichen Gestalten das Unendliche seine adäquate Offenbarung habe; wobei jedoch alsbald muß hinzugesetzt werden,* daß diese Totalität nicht als eine begrenzte und geschlossene dürfe gedacht werden, (denn um in einer begrenzten Totalität von Endlichkeiten seine Darstellung vollkommen zu haben, müßte das Unendliche nicht minder verendlicht werden, als wenn es seine adäquate Darstellung in einem einzelnen Individuum hätte), sondern die Totalität der Endlichkeiten, in der das Unendliche sich darstellen soll, muß eine grenzenlose, d. h. keine Totalität, sondern eine unbegrenzte Welt von Endlichkeiten seyn. Freilich ist klar, daß damit die Lösung der Frage, wie denn ein solches Unendliches, das in keiner endlichen Gestalt seine Darstellung finden kann, je sich offenbaren und wahrhaft darstellen könne (indem es doch nicht an sich selbst, sondern nur in Endlichem sich offenbaren kann), nur hinausgeschoben ist auf einen **progressus in infinitum.** Die endlose Reihe der endlichen Geister soll Gottes Unendlichkeit darstellen, ihr adäquater Ausdruck seyn können. Es ist eben so klar, daß eine Unendlichkeit, welche in einer mathematischen Unendlichkeit der Endlichkeit sich soll darstellen können, selbst noch nicht rein als intensive, metaphysische, sondern noch als mathematische gedacht seyn muß. Dem mathematisch Unendlichen ist freilich aller Begriff von Concretheit direkt entgegen: sie müßte ja dasselbe bestimmen, begrenzen, und bei solch einem Unendlichen gilt der berühmte Spinozische Satz: **omnis determinatio est negatio** (nämlich eine privative Negation) vollständig. Wo Gott als Unendliches dieser Art gedacht ist, da ist ihm freilich

* Vgl. Vorlesung über die Methode ꝛc. A. 2. S. 171.

der Begriff der Persönlichkeit direkt zuwiderlaufend, weil der Begriff der göttlichen Persönlichkeit die reichste Concretheit und Bestimmtheit ist, was von jenem Standpunkt aus nur eine unwürdige Erniedrigung Gottes seyn kann. Da ist auch der Begriff eines Gottmenschen rein unmöglich, aus demselben Grunde.

Anders aber verhält es sich, wo einmal der Begriff der ertensiven Unendlichkeit mit dem tiefern der intensiven vertauscht ist. Da steht das Endliche nicht mehr dem Unendlichen nothwendig als nicht-Unendliches gegenüber; da braucht das Unendliche im Endlichen nicht mehr blos zu scheinen, als in seiner Allegorie, oder von ihm bedeutet zu werden, sondern da ist es möglich, daß es zu einer wesentlichen Verbindung komme zwischen beiden, und das Unendliche sein Seyn und Leben habe im Endlichen. Das Endliche ist freilich nicht unendlich im ertensiven Sinne des Worts: aber es widerspricht seinem Begriff keineswegs, intensiv unendlich zu seyn. Oder, die wahre Einheit von Endlichem und Unendlichem kann nur zu Stande kommen durch das Aufsteigen aus der Kategorie der Quantität, der ertensiven Unendlichkeit, in die der Qualität, oder der intensiven, die gar wohl auch einem ertensiv-Endlichen zukommen kann.

Wird dieser Uebergang nicht gemacht, so bleiben wir im Dualismus stehen. Endliches und Unendliches sind dann sich gegenseitig ausschließende Begriffe: denn wenn ein solches Unendliches ist, so bleibt für Endliches keine Stelle mehr; sondern ein Endliches wäre seine Schranke und sein Widerspruch: und umgekehrt, wenn ein solches Endliches ist, so bleibt für ein Unendliches kein Raum mehr; sondern das Unendliche ist dann durch das Endliche verendlicht. Darum muß von diesem quantitativen Begriff des Endlichen und Unendlichen, wornach sie sich beide nur widersprechen, aufgestiegen werden zu dem höhern Begriff, in welchem sie sich wahrhaft versöhnen.

Es ist nicht zu läugnen, daß Schelling jenen höhern Begriff des Unendlichen und Endlichen gefaßt hat. Aber

nichts desto weniger drängt sich der andere, niedrigere in der Schrift, aus der die obige Darstellung genommen ist, immer wieder vor. Es wird zwar gesagt: in einer jeden Gestalt sey enthalten eine besondere Seite der göttlichen Offenbarung, in deren jeder Gott absolut sey: aber andrerseits ebenso, das Unendliche könne in keiner Gestalt ganz seyn, sondern nur in der unbegrenzten Welt der endlichen Gestalten; in jeder einzelnen Gestalt sey es nur als eine flüchtige Erscheinung: und soll es nicht zu einer Verendlichung des Unendlichen kommen, so könne das Endliche das Unendliche nur bedeuten. So sieht man, daß es zu keiner wesentlichen Einheit des Endlichen und Unendlichen kommt. — Damit aber ist nicht blos die Idee eines Gottmenschen, in dem die Fülle der Gottheit σωματικως wohnt, in concreter Individualität, ausgeschlossen — sondern das System ist selbst noch in einem Dualismus befangen. Denn es schwankt noch zwischen der mathematischen Auffassung des Unendlichen, von welcher die Meinung eingegeben ist, es könne in keinem Endlichen das Göttliche sich wahrhaft offenbaren, eine Ansicht, bei der der Wille des absoluten Geistes, sich selbst darzustellen, zwar ihm wesentlich ist, aber ebenso nothwendig ewig erfolglos bleiben muß; und zwischen der höhern, metaphysischen Anschauungsweise.

Tritt auch schon diese höhere Ansicht da und dort stärker hervor, z. B. da, wo er Christus den Gipfel und auch wieder den Anfang der Menschwerdung nennt, von dem aus sie sich fortsetzen müsse, damit Alle Glieder eines und desselben Leibes würden, dessen Haupt er ist: — Stellen, worin der Anfang dazu erkannt werden mag, den historischen Gestalten mehr als nur einen flüchtigen Werth beizulegen: so tritt doch dieses im Allgemeinen vor der vorherrschenden, dem Spinoza noch verwandtern Anschauungsweise des Unendlichen, gegen das alles Endliche nur Schein ist, zurück, und kann nur als der Vorbote der höhern Gestalt der Philosophie betrachtet werden, die er in der „Freiheitslehre" darstellt, und die wir nun zu betrachten haben. —

So lange das Endliche nur als eine Reihe flüchtiger Erscheinungen betrachtet wird, in deren keine das Göttliche sich wahrhaft niederläßt oder eingeht, so lange sind sie im Wesentlichen sich gleich: sie stellen eine einförmige Reihe dar. Daher auch Schelling auf der so eben besprochenen ersten Stufe die christliche Idee der Menschwerdung so sehr verallgemeinert, daß auch das Vorchristliche unmittelbar als Darstellung der göttlichen Menschwerdung genommen, und von einem Christenthum vor dem Christenthum gesprochen wird. Zwar nennt er dieses auch wieder blos eine Prophezeihung des Christenthums, und findet in Christus auch wieder den Anfang der Menschwerdung. Allein wie sich die erste Menschwerdung, vor Christus, unterscheide von der mit ihm beginnenden, und ob sie auch den Namen der Menschwerdung noch verdiene, das kommt nicht genauer zur Sprache. Daher dann der qualitative Unterschied des Christenthums von dem Vorchristlichen Gefahr läuft, verkannt zu werden. Dieß sucht nun die Freiheitslehre zu verbessern: sie geht mehr, als jene frühere Schrift, darauf aus, die Geschichte zu gliedern, nach dem Maaße, in welchem der göttliche Geist siegreicher sich in dem menschlichen Bewußtseyn emporhebt. Damit ist die Einförmigkeit der Gestalten überwunden, deren jede eine nur flüchtige, und wesentlich ungenügende Erscheinung des Unendlichen ist: die historischen Gestalten bekommen einen concretern und festern Gehalt; und eben damit tritt die wahre Betrachtungsweise des Unendlichen siegreicher ein, nach welcher es, in das Endliche eingehend, ihm immer mehr absoluten Werth verleiht. —

Alles Leben, das ist der Ausgangspunkt auch dieser Schrift, ist ein Werden, ein Proceß. Nur das Seyn hat kein Werden, ist aber eben deßhalb todt, ohne Offenbarung weder für sich noch für Anderes, nur einfach sich selbst gleich. Jedem Werden aber, oder jeder Geburt muß vorhergehen ein Grund, der, wie aus ihm heraus das Neue geboren wird, so andrerseits das Neue nicht ist, sondern im Gegensatz zu ihm steht, und von ihm überwunden, widerlegt werden muß,

als eine unvollkommene Daseynsweise. Dieß gilt von dem Reich der Natur und dem der Geschichte. In jenem ist das Ziel die Geburt des Lichts, und dem Lichte mußte als Grund die Finsterniß vorangehen. In diesem ist das Ziel die Geburt des Geistes, des freien, universalen. Der Geburt des Geistes aber mußte auch ein Grund, der nicht Geist ist, vorangehen, damit eine Möglichkeit zur Geburt des Geistes würde. Dieser Grund des Geistes nun ist die Natur, oder vielmehr das Princip der Natur, welches zuerst für sich wirken mußte, damit eine Selbstheit, ein vereinzelter Wille (Natur- oder Partikular-Wille) da wäre, mit welchem der Geist, wenn seine Zeit käme, in Kampf treten könnte, wodurch allein der Geist **actu** oder verwirklicht der Universal-Wille werden kann, der er **potentia** ist.

Auch Gott, sofern er ja Leben und nicht Seyn ist, muß sich dem Werden unterthan gemacht haben. Eben darum muß auch für Gott zuerst ein Grund da seyn, aus welchem er sich zur Wirklichkeit, zur absoluten Geistigkeit erhebt, die er anfangs **potentia** ist. Dieser Grund des Geistes ist aber eben die Natur; und diese als der göttliche Grund die nothwendige Voraussetzung des **actu** existirenden Gottes. Die aktuelle Existenz Gottes vermittelt sich aber eben dadurch, daß, nachdem der Grund in seiner Independenz (von dem annoch in Gott verschlossenen Geist) gewirkt hat, damit eine Geburtsstätte des Geistes da wäre, nun in der Tiefe des göttlichen Wesens das erkennende Princip aufgeht, der göttliche Lebensblick. Das geschieht im Menschen, der in's Centrum der Natur erschaffen ist, d. h., der zwar Natur, andrerseits aber auch das ist, was die Natur in ihrem ersten Mittelpunkt oder Wesen in sich verschließt, nämlich Geist. Der höchste Gipfel dieser Offenbarung Gottes ist, wie in der Natur der Mensch überhaupt, so hier der urbildliche und göttliche Mensch (der Urmensch), derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle andern Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind.

Aber die Geburt dieses göttlichen Geistes kann nur durch Kampf vermittelt werden. Der Grund muß widerstreben,

damit eine Entwicklung und ein Kampf sey und alle Kräfte, aus der **potentia** und Unentschiedenheit gesetzt, **actu** sich verwirklichen: und andrerseits muß das erkennende Princip immer mehr aufgehen, damit die Scheidung vor sich gehe, damit die erste Form des Daseyns als eine solche erkannt werde, welche überwunden werden muß, als die blos natürliche, deren Partikular-Wille dem Universal-Willen zu weichen hat. So wird aus dieser allmäligen Geburt des Geistes das Reich der Geschichte, welche in folgende Perioden zerfällt.

Das Erste muß die Periode seyn, wo erst der Grund gelegt wird zum Geist, zum freien Universal-Willen, zur wahren Persönlichkeit. — Das ist die Zeit, wo Gott sich nur nach seiner Natur, nicht aber nach seinem Herzen, seiner Liebe, oder überhaupt seiner Geistigkeit offenbart, damit die Möglichkeit des Geistes gegeben wäre. Da ist nun der Mensch nur das höchste Naturwesen: der Geist noch nicht einmal als erkennender in ihm aufgegangen. Daher ist das, obwohl nur erst der natürliche Partikular-Wille waltet, doch eine Zeit seliger Unentschiedenheit und Unschuld, wo weder Gutes noch Böses war, eine Zeit der Bewußtlosigkeit über die Sünde, über das Versenktseyn des Geistes in die Natur. Es folgte innerhalb dieser Naturseite der Geschichte auf jenes goldene Zeitalter des Nichtwissens von Gut und Bös die Zeit der Allmacht der Natur (der waltenden Götter und Heroen); sodann die Zeit der höchsten Verherrlichung der Natur in allem Glanz der Kunst und sinnreichen Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip der Selbstheit als welteroberndes Princip hervortrat, ein festes, dauerndes Weltreich zu stiften.

Da aber das Wesen des Grundes nie für sich die wahre Einheit erzeugen kann, so kommt die Zeit, wo all diese Herrlichkeit sich auflöst, und wie durch schreckliche Krankheit der schöne Leib der bisherigen Welt zerfällt, endlich das Chaos wieder eintritt. Das ist die tragische Periode, die des Schicksals. Hier ist das Element des Bewußtseyns eingetreten, der Geist als die über seinen Produktionen stehende

Macht: er erkennt sich aber als in Ohnmacht; denn die Unangemessenheit des natürlichen Lebens gegen sein geistiges Leben verbirgt sich seinem Anblick nicht länger. Die Unschuld wird aufgehoben, indem die Verbindung des Geistes mit der Natur nun als Sünde erkannt wird, und die formelle Freiheit erwacht, welche den Kampf mit jener Objektivität beginnt, die so lange den Geist gebunden hielt. — Aber die alte Welt des bloßen Grundes weicht nicht, sondern bleibt mächtig, um alle Kräfte zu schärfen, zu steigern, alles Gute durch seinen Gegensatz erkennen zu lassen. Würde die Dualität zwischen Geist und Natur sogleich aufgehoben, so wäre der Geist zu früh ohne Gegensatz, darum muß ihm sein Gegner bleiben, der unablässig ihn sollicitire, damit nicht das geistige Leben ohne Aktualisirung im Grunde verborgen, damit nicht die Ideen in ihm ohne selbstständiges Leben bleiben. Daher tritt denn auch das Böse immer heftiger hervor: von jener formellen Freiheit kann es nicht überwunden werden, sondern nur so viel geschieht, daß Geist und Natur immer vollständiger sich entzweien.

Der Moment nun, wo die Entzweiung vollendet ist, oder die Zeit des Schicksals, wo die Erde zum zweitenmal wüste und leer wird, ist zugleich der Moment der Geburt des höhern Lichtes (des Geistes), das von Anbeginn an in der Welt war, aber unbegriffen von der für sich wirkenden Finsterniß und in annoch verschlossener, eingeschränkter Offenbarung. Auf die Ilias der Geschichte folgt ihre Odyssee, die Heimkehr des Geistes zum Unendlichen aus der unendlichen Flucht (Philosophie und Religion S. 64.). Auf die Periode des Schicksals folgt die der Vorsehung (Vorlesungen über die Methode u. s. w. S. 176.); Gott offenbart sich nach seinem Herzen, seiner Liebe. Die unterlegene Freiheit steht herrlicher wieder auf: indem sie dem Schicksal unterlag, ist sie nur Gott unterlegen, und jene finstere Natur-Nothwendigkeit offenbart sich, nachdem die Naturseite des Geistes durch sie gerichtet ist, als die göttliche Liebe. Der absolute, universelle Wille dieser Liebe, indem er den Partikular-Willen

ergreift, wirkt die innerste Versöhnung des Geistes mit sich selbst.

Es ist also die Erlösung des persönlichen Geistes nothwendig Gottes Werk, kann nicht vom Menschen ausgehen: immer bedarf der Mensch einer Hülfe zu seiner Transmutation (Freiheitsl. S. 473. 477.). Das wahre Gute kann nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden, durch unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und in der Erkenntniß. Je gewaltiger das Böse als geistige persönliche Macht hervorgetreten war, indem es in jener Zeit ganze Personen annahm, ihres Bewußtseyns sich bemächtigte (Freiheitsl. S. 460.): desto nöthiger war, daß der Geist ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt erschien als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten Stufe wieder herzustellen; denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme. In dieser Person nimmt Gott die Natur an, verbindet sich mit ihr, und dadurch wird sie zur bloßen Potenz, zur überwundenen Basis des Guten herabgesetzt. Als solche gelangt sie dann nie mehr zum Alleinwirken, zur Wirklichkeit als bloße Natur, sie ist nicht eine eigene Macht, sondern nur Werkzeug, Offenbarungsmittel des Geistes. Mit dieser hergestellten Beziehung des (bisher in Independenz von Gott als Geist wirkenden) Grundes auf Gott als Geist ist erst die Möglichkeit der Heilung, des Heils wieder gegeben, indem nun in Christi Persönlichkeit der Partikular-Wille und der Universal-Wille, Natur und Geist Eins geworden sind. Mit ihm beginnt das Reich des Geistes, d. h. die Zeit, wo der göttliche Geist aktualisirt oder in die Wirklichkeit seiner Existenz eingeführt wird: und dieß Reich währet als Zeit des Streites zwischen Gutem und Bösem bis zum Ende der Tage (a. a. O. S. 461. 495 ff.). Christus muß herrschen, bis alle seine Feinde zu seinen Füßen gelegt sind. Die aus der Finsterniß ans Licht Geborenen schließen sich dem idealen Princip als Glieder seines Leibes an, in welchem jenes

vollkommen verwirklicht und nun ganz persönliches Wesen ist. Zuletzt ordnet das ideale Princip sich und das mit ihm Eins gewordene reale gemeinschaftlich dem Geist unter, und dieser, als das göttliche Bewußtseyn, lebt auf gleiche Weise in beiden Principien, wie die Schrift sagt: wenn alles dem Sohn unterthan seyn wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterthan seyn dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott sey Alles in Allem.

Gewiß ist hier eine großartige Betrachtung des Universums gegeben als eines wohlgeordneten Organismus; und tiefe Blicke in den Gang der Geschichte des menschlichen Geistes schließt Schelling auf. Die christliche Religion wird nicht mehr so kahl und leer als eine Doktrin betrachtet, sondern als fortwährende göttliche That, Kraft, Geschichte: Christi Geschichte nicht mehr blos als eine empirische, einzelne Geschichte, die selbst wieder zur dürftigen Lehre wird, sondern als eine ewige zugleich, sofern sie in der Menschheit überhaupt ihr Nachbild findet. Das Christenthum gilt nicht mehr blos als eine religiöse Anstalt unter andern, sondern als die Religion, als die wahre Daseynsweise des Geistes überhaupt, als die göttliche Seele der Geschichte, welche sich der Menschheit einverleibt hat, um sie zu organisiren zu Einem großen Leib, dessen Haupt Christus ist. * Auch kommt es hier gegenüber

---

* Verwandt mit Schelling's Anschauung von Natur und Geschichte und ihrem inneren Verhältnisse unter sich und zum Christenthum sind die Ansichten von H. v. Schubert und Steffens. Es mögen hier nur von letzterem einige Worte stehen. (vgl. seine Anthropologie II, 353 ff. 455 ff. und: Wie ich wieder Lutheraner ward.) Auf den untermenschlichen Stufen sind die Gattungen auseinandergerissen und deuten in zerstreuten Formen auf den Mittelpunkt aller Gattungen, auf die menschliche. Aber auch die menschliche Gattung ist nicht frei von Anfang an, sondern wilder Kampf und thierische Begierde entzünden sie, bis die Persönlichkeit gestaltet ist. Die Freiheit wird erst durch Versenkung, Opferung des eigenen Willens in das ewige Gesetz. Unsern Eigenwillen opfernd gewinnen wir unsern eigensten Willen. Dieß ist dann unser Wille und doch auch nicht unser

von dem oben Dargestellten darin zu einem Fortschritt, daß, vermöge einer gegliederten und festere Grenzen ziehenden Geschichtsbetrachtung, das Christenthum mehr in seinem qualitativen Unterschied von allem Nichtchristlichen erscheint. Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes findet sich hier nicht mehr angewandt auf das Vorchristliche, so daß es eine Menschwerdung Gottes zu allen Zeiten gäbe: sondern erst im Christenthum ist Gott actu Gott und vollendet sich die

---

Wille; es ist der Heiland in uns, die ewige Liebe, und bestätigt in einem Jeden die ewige Persönlichkeit.

Die Offenbarung der ewigen Persönlichkeit Gottes, der Sohn von Ewigkeit her, die wahre Urgestalt und die innere Fülle alles Gesetzes vom Uranfang war der Herr und Heiland Jesus Christus. Seine verhüllte Persönlichkeit war von Anfang an und blickt als Andeutung zu künftiger Seligkeit aus der Natur her. In Nichts was irdisch wahrgenommen und vernommen wird, kann die Befreiung liegen. Alle Gestalt auf Erden vergeht, — nur der Sohn erschien, die vollendete Erlösung der Schöpfung, der versöhnende Mittelpunkt der Geschichte, wie der irdische Mensch der versöhnende Mittelpunkt der Natur. In der innigen Vereinigung mit dieser Persönlichkeit tritt allein auch unsere ewige, nimmer vergehende Urgestalt hervor, das Herz, der erlöste Abgrund, als die Stätte der Liebe; das verklärte Antlitz als der enthüllte Himmel, das innere Licht, das Wesen der Seele, die Seligkeit. — Der Heiland hat den geheimen Schmerz, das innere Weh der ganzen Schöpfung getragen und überwunden, und mit seinem Tode brach die harte Schaale, daß der Frühling der unergründlichen Liebe und des ewigen persönlichen Lebens hervorkeimen kann in jedem Gemüth. — So schreitet in der organischen Epoche der Geschichte der Geist Gottes richtend über die Welt, und bereitet die Zeit vor, in welcher die befreiten Urgestalten eines neuen Himmels und einer neuen Erde in der Freiheit Gottes, in der Liebe des Sohnes, in der Offenbarung des Geistes jene tiefe Einheit alles Lebens offenbaren werden. — Anderswo: wer jene Einheit der Natur und des Geistes, jene Herrlichkeit des Sohnes (der ihre Einheit darstellt, aber nur aus sich selber, nicht aus der Geschichte zu erklären ist) begriffen hat, der allein ahnet die Tiefe des Abendmahls und die Seligkeit der innigen Vereinigung mit ihm.

Menschwerdung Gottes. Ebenso ist hier das oben erwähnte Schwanken zwischen einer äusserlichen, blos ertensiven, und zwischen der wahren intensiven Unendlichkeit nicht mehr zu sehen. Vielmehr hat sich hier Schelling von jener dieser entschieden zugewandt. Daher sind ihm die einzelnen Gestalten nicht mehr blos Allegorien, aus denen das Unendliche scheint: sondern inhaltsvolle, bedeutungsreiche Persönlichkeiten, eingereiht in die zu einem Organismus sich gliedernde Geschichte. Und wie überhaupt in dieser Schrift die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit zu klarerem Bewußtseyn kommt, ja die Erhebung derselben zur wahren intensiven Unendlichkeit das Ziel aller Geschichte ist, so wird auch der oben bemerkte **progressus in infinitum**, den die göttliche Offenbarung in einer grenzenlosen Welt der Endlichkeiten machen soll, dahin verbessert, daß die einzelne Persönlichkeit als fähig und bestimmt betrachtet wird, durch Aufnahme des Universalwillens in den Partikularwillen absoluten Werth zu erreichen und nicht blos eine flüchtige Erscheinung, sondern eine Darstellung des göttlichen Lebens zu seyn.

So sehr nun alles dieses als wesentlicher, und wie von selbst erhellt, der Construktion der Christologie günstiger Fortschritt angesehen werden muß, so wenig scheint dagegen Schellings Ansicht über das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen, wie es sich besonders in seiner Lehre von der universellen Menschwerdung Gottes ausspricht, Billigung zu verdienen.

Diese Idee scheint Vielen schon an sich, und abgesehen von der Schelling'schen Grundlage, wonach die Geschichte der Menschheit zugleich die Geschichte Gottes ist, von Grund aus darum verwerflich, weil dadurch der Mensch über die Maaßen erhöhet würde. Allein, wollen wir die Wissenschaft und das christliche Leben nicht um einen ihrer höchsten Gewinne bringen, so wird hier nicht zu voreilig zu verfahren, sondern zu bedenken seyn, ob sich hier nicht eine tiefere, vielleicht lange verkannte Wahrheit verberge.

Es war, wie wir so häufig oben gesehen, das Hauptgebrechen der ganzen alten Christologie, daß ihr Christus als

ein absolutes Wunder, als ein durch sein göttliches Wesen von der übrigen Menschheit schlechthin Verschiedener erschien. Wir sahen auch, daß immer dabei die Vorstellung zu Grunde lag, daß Menschliches und Göttliches überhaupt schlechthin verschieden seyen, und erkannten, wie deßhalb in der alten Christologie das Menschliche in Christus nie zu seinem Rechte kam, weil es nach den vorgefaßten Begriffen neben dem Göttlichen nicht mehr Raum hatte. Die neuere, subjektive Richtung hob das Menschliche hervor, und ihr Resultat war, in demselben etwas Gottverwandtes, Göttliches zu erkennen: womit offenbar die Einsicht in die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus sich anbahnte. Wollten wir uns nun zum Voraus gegen jede Ansicht weigern, welche eine innige und wesentliche Verwandtschaft des Göttlichen und des Menschlichen sieht, so würden wir uns muthwillig um den Gewinn von Jahrhunderten bringen, und uns auf den Boden zurück versetzen, auf welchem eine Christologie schlechthin unmöglich ist.

Freilich die philosophische Betrachtung überfliegt gern die Zeiten, die noch vorübergehen müssen, bevor Gott in der Menschheit Alles in Allem geworden ist: mit Ueberspringung der nöthigen Vermittlungen liebt sie, das innerste Wesen oder die Anlage des Menschen ins Auge fassend und hierin seine innigste Verwandtschaft mit Gott erkennend, unmittelbar von einer Einheit Gottes und des Menschen, oder von des letztern Göttlichkeit zu reden, wobei dann einerseits Pantheismus, andererseits ungebührliche Zurückstellung der Person des gottmenschlichen Vermittlers jener Einheit unvermeidlich ist. Dagegen wird auf christlichem Gebiet Niemand mit Fug dagegen etwas einzuwenden haben, wenn christliche Philosophen die Geburt aus Gott, aus göttlichem Saamen bei Johannes, oder das Einsseyn im Sohn und im Vater, davon der Herr selbst spricht im hohepriesterlichen Gebet, und das er vergleicht mit dem Einsseyn des Sohnes im Vater und des Vaters im Sohne, — nicht blos für eine moralische Einheit mit Gott nehmen: wenn sie das Wohnung machen des Sohnes mit dem Vater in den Gläubigen nicht blos für eine bildliche,

orientalisch-übertreibende Redeweise ansehen mögen: wenn sie endlich das Theilhaftwerden der göttlichen Natur, welches 2. Petr. 1, 4. von den Christen aussagt, für volle Wahrheit und Wirklichkeit halten: wissend, daß, so namenlos des Menschen Erniedrigung durch die Sünde ist, so namenlos auch seine Erhöhung ist durch Christus. Auch ist diese christliche Idee nicht blos groß, sondern es ist auch Zeit, sie zu fassen: damit wir uns klar bewußt werden, was wir am Christenthum haben, und zu welcher Würde wir berufen sind: und damit Christus uns auf keine Weise mehr äusserlich und unserem Wesen fremd dastehe, sondern wahrhaft als Bruder und Genosse der Menschheit.

Aber diese köstlichen Wahrheiten, daß wir wahrhaft Christi Brüder werden sollen, indem er in uns geboren wird, und daß also die Menschwerdung Gottes durch die fortgehende Geburt des Sohnes Gottes in den Menschen sich ins Unendliche vervielfältigen soll, damit das göttliche Leben die ganze Menschheit an sich nehme, heilige, durchdringe und sich aneigne als seinen Leib, dessen Haupt, als seinen Tempel, dessen Eckstein Christus ist: — diese hohen Wahrheiten wollen von zarten, geweihten Händen behandelt seyn. Werden sie mit rohen Händen erfaßt, so werden sie zur Karrikatur. Sie werden zu unchristlichen, ja zu irreligiösen Theologumenen verzerrt, wenn die Vermittlung auffer Acht gelassen, und der natürliche Mensch, wie er leibt und lebt, als Sohn, Kind Gottes betrachtet wird. Einer Erlösung bedarf es da nicht: Gott ist da unmittelbar im Menschen: er ist es, der sich in ihm weiß, in ihm handelt. Die erste Schöpfung ist, ohne weitere Vermittlung, schon die vollendete: es bedarf, um sie zu ihrer Wahrheit zu führen, keiner Potenzirung, keines zweiten Adams: es steht, mit einem Wort, diese Ansicht noch auf pelagianischem Boden, ja noch tief unter dem gewöhnlichen Pelagianismus. All das Große, das in jenen christlichen Wahrheiten liegt, geht da verloren: denn nur auf der Grundlage der Demuth kann jene Erhöhung bis zum Himmel geschehen, wogegen jene Erhöhung des natürlichen Menschen

eine usurpirte Hoheit, mit Einem Wort, eine Selbsterhöhung und eine Lüge ist. Der Wahn von unmittelbarer wahrer Göttlichkeit unserer Natur hat zur natürlichen Folge, daß der Mensch mit allen seinen Träumen von Göttlichkeit, mit aller angemaßten Hoheit nicht einmal wissenschaftlich von der Stelle kommt, wie denn nur neue Räthsel sich ihm zusammenknüpfen, die alten aber theils bleiben, theils noch unlösbarer gemacht sind, wie z. B. die Frage nach dem Ursprung des Bösen in unendlich vermehrter Schwierigkeit vor uns steht, wenn wir den Menschen unmittelbar für göttlich nehmen.

Wie verhält sich nun hiezu die schelling'sche Philosophie? Die Idee der ewigen Menschwerdung Gottes ist ihr leitender Gedanke, und wir können gewissermaßen sagen, daß Schelling das Problem der Welt zu lösen suche, indem er die ganze Philosophie und Theologie zu einer Christologie mache, die ganze Welt als den Sohn Gottes ansehe, die Grundidee des Christenthums durchführe durch die Betrachtung der ganzen Welt. Dabei ist er bestrebt, durch Gliederung der Geschichte in wesentlich verschiedene Perioden dem Christenthum und Christo seine eigenthümliche, nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ über alle andern Religionen und Religionsstifter sich erhebende Dignität zu sichern. Jenes erscheint ihm, wie einerseits als die ewige Idee der Menschheit, unter der Alles geschaffen ist, so nach seiner Erscheinung in der Zeit auf der andern Seite als ein ganz Neues, welches da geboren wird, als die Erde zum zweitenmal wüste und leer geworden, gleich als eine neue Schöpfung. Damit ist auch jener voreiligen Apotheose der Menschheit in so weit gewehrt, als das göttliche Leben in der Menschheit nicht als ein unmittelbares, sondern als ein solches gesetzt ist, das erst seit Christus in ihr aufgegangen ist.

Dennoch, so tief manche der schelling'schen Ideen in die deutsche Wissenschaft eingegriffen haben, deren Gewinn ihr nie mehr wird verloren gehen können: so werden wir doch aus folgenden Gründen mit dieser Christologie uns nicht beruhigen können.

An sich schon sind die von Schelling gegebenen Bestimmungen kaum erst die alleräusserſten Umrisse einer Christologie. In der Freiheitslehre kommt zwar die Persönlichkeit mehr zu ihrem Recht, und es ist die Geburt der vollkommenen Menschheit Ziel der ganzen Geschichte: Der Weltproceß hat in höchster Beziehung nur die Bedeutung, die Idee des ewigen, ursprünglichen, göttlichen Menschen zu realisiren, in persönlicher Weise darzustellen (Freiheitsl. S. 457. 496). Allein ob Christus dieser Urmensch war, das wird keineswegs deutlich. Es könnte auch nur die ganze Menschheit die Aufgabe haben, die persönliche Existenz jenes ewigen Menschen, der im Anfang bei Gott war, zu verwirklichen: eine Ansicht, der vielleicht die Stelle S. 496 günstiger ist. Dann aber wissen wir von Christus nach seinem historischen Wesen nichts, und er wäre nur als treibendes göttliches Princip, als die Seele der Geschichte zu denken, was von seiner historischen Erscheinung ziemlich unabhängig wäre. Christus eröffnet zwar nach Schelling eine neue Periode, das Reich des Geistes: allein es ist nicht zu sagen, ob er blos der zuerst geborene ist unter vielen Brüdern, oder der Erstgeborene der κτισις. Ja, man wird sagen müssen, daß, gesetzt es sey Schellings Absicht, Christus nicht blos als den Anfang, sondern auch als den Gipfel der neuen Weltperiode zu betrachten, die Darstellung darum noch nicht genügen kann, weil es in der Idee des Processes, unter den er die ganze Welt stellt, vielmehr liegt, daß das Höchste am Ende, als daß es am Anfang der neuen Zeit stehe. Noch schärfer wird dieß so ausgedrückt werden können: da Endziel der ganzen Welt die Offenbarung, die vollkommene Darstellung oder Aktualisirung Gottes selbst ist, so wäre, wenn in Christus wahrhaft und vollkommen die Fülle der Gottheit sich dargestellt, wenn in diesem Menschen Gott zur aktuellen Existenz gekommen wäre, kein Grund weiter zu denken, warum nicht die Weltzeit mit Christus sich schon geschlossen: weil in ihm Gott schon ganz zur aktuellen Existenz gekommen wäre. Wird nun aber von Christus an erst eine neue, noch nicht abgelaufene Periode datirt, so wird nach schelling'schen

Principien zu sagen seyn, daß Gott in Christus noch nicht wahrhaft und vollständig, sondern vielleicht nach Einer Seite hin sich aktualisirt habe. Dann aber wäre Christus nur ein einzelner unter einzelnen aus dem Geist Gebornen, nicht in sich tragend die Fülle der Gottheit, die in seiner Gemeinde allgegenwärtige Gotteskraft: mit Einem Wort, er wäre nicht Haupt, sondern blos Bruder der Menschen.

Es könnte zwar in diesem System Christo als Gipfel und Haupt der neuen Schöpfung dadurch die Stelle in der Mitte der Zeiten gesichert bleiben, daß auf seine persönliche Thätigkeit zurückgegangen und als nothwendig dargethan würde, daß Persönliches das Persönliche heile. Wirklich spricht Schelling diesen Satz auch aus: aber er beweist ihn nicht. Vielmehr daß in dem absoluten Weltzweck nicht blos die Aktualisirung Gottes enthalten sey (welche mit der Person Christi schon vollbracht wäre, indem in ihm, falls er nach seiner Dignität gedacht wird, Gott zur wirklichen Existenz müßte gekommen seyn), sondern auch ein Reich oder Organismus von Geistern: das tritt bei Schelling gar sehr zurück, wovon die Ursache das ist, daß die Geschichte der Menschheit als völlig identisch mit der Geschichte Gottes betrachtet wird. Wäre in den absoluten Weltzweck die Menschheit als ein Organismus wahrhaft aufgenommen, dann könnte Christo in seiner wirklichen Dignität die Stelle in der Mitte der Zeiten vindicirt seyn: weil er nur so als Haupt und Heiland der Menschheit, die durch Persönliches geheilt seyn will, sich erweisen kann. Da aber die persönliche Wirksamkeit Christi als des Hauptes gar wenig in Betracht kommt, und im Grunde bei der schelling'schen Geschichtsbetrachtung für die Fortentwicklung der Menschheit das Hauptgewicht auf die innere Thätigkeit des durch den Proceß der Geschichte seine Existenz als Geist erstrebenden Gottes gelegt ist: so ist leicht zu sehen, daß auch von dieser Seite Schelling die Berechtigung nicht kommen kann, Christus nach seiner wahren Würde in die Mitte der Zeiten zu setzen, sondern er hätte nur am Schluß der Weltgeschichte eine genügende Stelle für ihn (wenn nicht

vielmehr auch am Schluß die zur Verwirklichung ihrer Idee gekommene Menschheit seine Stelle einzunehmen hätte): in der Mitte der Zeiten aber, d. h. dem historischen Christus kann er nur die Bedeutung anweisen, der Anfang der neuen Zeit zu seyn, keineswegs zugleich der Gipfel und das ewige Haupt der Menschheit.

Schon aus dem Bisherigen erhellt, daß die Bedeutung und der festere Werth, den in der Freiheitslehre in Vergleich mit der spinozistischen Denkweise die einzelnen Gestalten oder Persönlichkeiten der Geschichte (namentlich also Christus) erhalten, auf eine Weise gewonnen ist, die für den ungenügenden Gewinn ein zu großes Opfer verlangt. Sie haben nämlich ihre Bedeutung darin, daß die Geschichte der Menschheit die Geschichte Gottes, ihr Werden sein Werden ist, indem er in ihnen sich zur aktuellen Existenz, zur Persönlichkeit erhebt. Hierin liegt der eigentliche Grund, warum für eine Mittlerschaft oder eine persönliche, erlösende Wirksamkeit Christi keine Stelle mehr übrig bleibt, indem da die Erlösung nicht eine Erlösung durch Christus, sondern nur eine immanente Evolution Gottes selbst ist. * Bei solcher Ansicht kann sich aber kein belebendes Verhältniß unter den concreten Geistern anknüpfen: sie stehen mit einander in keiner wahren, lebendigen Beziehung. Wo, wie hier, Gott nur als der werdende Weltgeist gedacht wird, da bleibt für die Persönlichkeit der Geschöpfe keine wahre Stelle mehr, und ohne diese können jene lebendigen Wechselbeziehungen nicht eintreten, ohne welche ein geistiger Organismus nicht denkbar ist. Die einzelnen Persönlichkeiten können da nicht Heerde, Träger des göttlichen

* Es soll hiemit nicht gesagt seyn, daß dieß die ausgesprochene Lehre Schellings, oder auch nur seine Intention sey. Aber so sehr die philosophische Kraft zu bewundern ist, mit der er die Idee der Persönlichkeit zum Princip zu erheben sucht, so kann dieß doch nicht gelingen, wo die Geschichte der Menschheit noch als Geschichte Gottes betrachtet wird; sondern es treten da nothwendig immer wieder Rückschritte ein, die wir nach ihren Folgen schildern.

Lebens seyn: sondern nur die eine, freilich auch wesentliche Seite der Sache wird da ins Auge gefaßt, daß sie vom göttlichen Leben getragen sind. Auch von dieser Seite erhellt, daß für die Person Christi keine wahre Stelle bleiben kann. Das Allbestimmende in dem Reich des Geistes kann hier nicht die Person Christi seyn: sondern, wie die Menschheit ohne wahre Persönlichkeit keinen geistigen Organismus bilden kann, so kann auch Christus nicht im eigentlichen Sinne Haupt der Menschheit seyn. Leib und Haupt setzen gegenseitig einander voraus, und fallen mit einander, da wo die lebendige Wechselbeziehung der persönlichen Geister durch das Wirken des Einen Allgeistes in ihnen ersetzt wird, und an die Stelle des persönlichen allbestimmenden Hauptes nur der in der Menschheit sich verwirklichende und persönlich machende Geist Gottes gleichsam als idealer Christus tritt.

Ist Gott nur der Weltgeist, so ist es unmöglich, daß er seine ganze Fülle ausgieße in Eine Persönlichkeit — sondern nur in dem Ganzen der Menschheit ist er offenbar und gegenwärtig. Da ist dann aber auch wieder jener äusserliche Begriff eines ertensiv Unendlichen eingetreten, mit dem die concret-menschliche Persönlichkeit einen Widerspruch bildet, und der tiefere, der der intensiven Unendlichkeit, der, wie wir sahen, erst die Wahrheit von jenem ist, wieder aufgegeben.

Ist nun dieß System in diesem Betracht der Construction der Christologie ungünstig, so folgt daraus noch keineswegs die Unmöglichkeit einer solchen Person, in der die Fülle der Gottheit wohne. Es ist dem Begriff des Endlichen, wie wir sahen, keineswegs entgegen, intensiv unendlich zu seyn: und ebensowenig ist die Endlichkeit, oder besser die concrete Individualität dem Begriff des göttlichen Wesens zuwider. Vielmehr besteht ja, wie wir sahen, Schellings Fortschritt gerade darin, daß er den Anfang dazu gemacht hat, die Persönlichkeit in ihrem unendlichen Werth zu erkennen. Jene der Christologie feindseligen Seiten dieser Philosophie können aber noch besonders darum keine irgend entscheidende Bedeutung haben, weil sie insgesammt von einer in sich

zwiespältigen Vorstellung ausgehen — nämlich von der Theorie eines werdenden Gottes, der am Ende der Weltzeit **actu** existirender Gott seyn wird. Nicht blos ist da Gott ganz in die Zeitlichkeit dahingegeben, was nach manchen Stellen bei Schelling selbst gegen seinen Begriff ist: sondern darin besonders ist diese Ansicht sich selbst widersprechend, wie sie Gottes Werden motivirt und näher bestimmt. Damit Leben sey, müsse, sagt sie einerseits, ein Werden seyn; ein Leben ohne Werden wäre ein todtes Seyn; zum Leben aber, zur Entwicklung sey ein Grund nöthig, der noch nicht das göttliche Leben **actu** sey, aus welchem es vielmehr gerade erst werden müsse. Andererseits aber wird doch als Ziel das in Aussicht gestellt, daß der Grund ganz überwältigt, Gott ganz **actu** Gott sey. So scheint also das Werden doch nur das Seyn sich zum Ziele zu setzen, in welchem es erlischt, und da träte dann wieder jenes Seyn ein, das, weil es nicht Werden ist, ein unlebendiges, starres, ungöttliches wäre. Wir werden daher wohl darauf getrieben werden, daß immer ein Grund seyn müsse, der noch zu überwältigen sey, damit das Werden nicht aufhöre. Allein damit sind wir nur aus der Charybdis in die Scylla gefallen. Denn da ist die ganze Weltentwicklung, wie die Evolution Gottes, ziellos geworden. Zwar ist das Ziel, daß der Geist des Grundes völlig mächtig werde; und der Geist arbeitet fortwährend, als ob dieß sein Ziel wäre: allein andererseits kann er das nicht zum Ziele haben, weil er seines Gegners nicht entbehren kann, damit nicht sein eigenes lebendiges Seyn oder Werden aufhöre: und es bleibt also dabei, daß der Geist, der göttliche wie der menschliche, in letzter Instanz nur in einen ziel- und hoffnungslosen **progressus in infinitum** sich versetzt sieht. —

Fassen wir das Bisherige zusammen, so führt Schellings Philosophie zwar noch nicht in ihrer dermaligen Form, wohl aber nach der Intention oder Richtung auf den wahren Begriff von Persönlichkeit, in welchem Endliches und Unendliches wahrhaft geeint sind, einer höhern Form der Christologie entgegen.

II. Die Christologie der hegel'schen Schule.

Daß wir diese jetzt folgen lassen, muß sich vorläufig schon dadurch rechtfertigen, daß bekanntlich die Philosophie Hegels sich aus der schelling'schen herausgebildet hat. Uebrigens ist hier noch vorauszuschicken, daß die Einwirkung der hegel'schen Philosophie auf die Theologie ungefähr den gleichen Gang nahm, wie die der kant'schen. Wir sahen früher, wie die Theologen alsbald die kant'sche Philosophie **utiliter** acceptirten, und auf eine Weise auf die Theologie anwandten, die, als sich später der Stifter der kritischen Philosophie in seiner Schrift „Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft" vernehmen ließ, mit dem Sinn des Meisters übel zusammen stimmte. Aehnlich nun geschah es auch hier: und es ist in der That eine namhafte Differenz zwischen der Lehre mehrerer Schüler Hegels und seiner eigenen, die erst später bekannt geworden ist, * zu bemerken.

Wir werden daher, im Ganzen der Zeitordnung folgend, in kurzem Umriß gleichsam als Einleitung die christologischen Versuche einiger seiner Schüler geben, welche noch vor der Religionsphilosophie von Hegel selbst erschienen, denen aber freilich, wie wir sehen werden, begegnete, nicht im Geiste des ganzen Systems die Christologie frei zu gestalten, sondern über dem an sich löblichen aber zu raschen Bemühen um Vermittlung der christlichen und spekulativen Interessen kamen sie zu einer minder zusammenhängenden, sondern eklektischen Christologie. Beliebige einzelne Sätze der hegel'schen Philosophie anwendend, beliebige vergessend, ließen sie sich an diesem Punkte nicht von der Consequenz des Systems tragen, sondern folgten der eigenen Neigung, die, wie gesagt, eine vermittelnde, mit der orthodoxen Lehre Frieden haltende war. Es soll zwar nicht geläugnet werden, daß das System, wie es Hegel selbst aufstellte, dazu die Veranlassung werden konnte: sofern wesentliche Seiten desselben noch nicht in einander

* Besonders durch die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion 1832."

gearbeitet, noch zur festen, unzweideutigen Gestalt gelangt sind; aber wir werden bei ihnen Widersprüche finden, in welchen sie jedenfalls ihrer eigenen Grundlage untreu werden.

Zuerst kommt hier die Christologie von Marheineke in Betracht. * Bekanntlich ist seine ganze Dogmatik auf die Trinität gebaut. Der ewige Sohn Gottes, sagt er, immanent in Gott als ewiger Logos, bringt es zu keinem Unterschied, bis der ungeschaffene Logos zum göttlichen Ebenbild, der Sohn Gottes zur Menschheit wird. Aber, ist nun die Menschheit überhaupt der Sohn Gottes, wie gelangt er zu Christus, und welche Stelle weist er ihm an? Der Mensch, sagt er, ist vorerst im Stande der Unschuld, worin aber nur das noch nicht eingetretene Bewußtseyn der Schuld, nicht die Wirklichkeit jener Urbildlichkeit liegt, zu der er als Gottes Ebenbild geschaffen ist (§. 252. fgg.). Der Begriff des göttlichen Ebenbildes enthält zunächst nur in sich, was Gott in ihm angelegt und aus ihm gemacht hat, ehe er irgend etwas noch aus sich selber gemacht hat. Diese Anlage, welche erst realisirt werden soll, wird bei dem Zutritt des Bewußtseyns als das erkannt, was noch nicht das ist, was es seyn soll. Die natürliche, erste oder unmittelbare Existenz des Menschen ist daher die böse. Wie soll es besser, wie soll er versöhnt werden?

Es kann nur geschehen durch Erhebung der Seele in eine höhere Region, durch Aufgenommenseyn der menschlichen Natur in die göttliche, was von göttlicher Seite aus Annahme menschlicher Natur ist. Nur die Idee der Gottmenschheit trägt die Wiederherstellung der verlorenen Einheit in sich. Das ist die Nothwendigkeit dieser Idee.

Aber ist die Wirklichkeit dieser Idee auch möglich? Gottmensch, fährt er fort, ist eigentlich der Geist überhaupt, denn dem Geist ist wesentlich, göttliche und menschliche Natur in Einheit zu seyn. Des Geistes Wesen ist, in Gott zu

---

* Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft. §. 295 bis 340.

leben, als in seiner Wahrheit; Gott aber hat seine Wirklichkeit in der menschlichen Natur. Daher ist das Wesen des Menschen schon Einheit der menschlichen und göttlichen Natur. Und nicht blos an sich ist er diese Einheit, ist er die ebenbildliche Darstellung der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit, sondern so gewiß Wahrheit und Sittlichkeit in der Welt sind, so gewiß ist das Göttliche auch menschlich und wirklich. In Vernunft und Freiheit ist Gott zu allen Zeiten der Welt gegenwärtig und in ihr gewesen und sie in ihm. Das Reich des Wahren und Guten ist zu allen Zeiten allen Menschen und Völkern zugänglich gewesen; mit demselben aber war Gott in seiner Menschheit offenbar und wirklich.

Es ist leicht zu sehen, daß auf diese Weise der Schein entfernt werden soll, als ob Gott je nicht **actu** existirte: ein Schein, der freilich unvermeidlich ist, wenn Gott erst im Menschen wirklich wird, der Mensch aber wesentlich an sich hat, erst allmählig zu werden, was er soll. — Allein auf diese Weise kann er nicht gehoben werden: bleibt ja doch jedenfalls die Zeit der Unschuld als eine Zeit der Bewußtlosigkeit auch hier stehen, wo also Gott noch nicht **actu** wirklich ist. Es bleibt da überhaupt nur die Wahl, entweder alle und jede Zeiten als Zeiten zu betrachten, wo Gott wahrhaft wirklich sey: oder aber Zeiten zu setzen, in welchen dieß noch nicht geschehen ist. In diesem Fall ist der begriffswidrige Satz ausgesprochen, daß er einmal nicht sey wirklich gewesen. In dem andern aber, den Marheineke nach der angeführten Stelle wählt, fragt es sich, wie bleibt da noch eine eigenthümliche Stelle für die Menschwerdung Gottes in Christo?

Diese sucht Marheineke dadurch zu gewinnen, daß er die Einheit des Menschen mit Gott in ihre Momente zerlegt und als eine fortschreitende darstellt: womit nun freilich das Vorherige wieder aufgehoben, und die aktuelle, wirkliche Existenz des Geistes als solchen, zu allen Zeiten negirt ist.

Als ein Geschehensеyn, oder geschichtlich, fährt er fort, ist diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und

wirklich geworden in der Person Jesu Christi: in ihm ist die Offenbarung vollkommen menschlich geworden. Dieser offenbare Mensch ist der offenbare Gott: und zwar nicht blos für das subjektive Denken, so daß Jesu Christi Größe und Vollkommenheit nur eine vom Subjekt gedachte wäre; sondern diese Idee hat in sich ihre geschichtliche Objektivität. (§. 327.)

Es ist die wesentliche göttliche Weisheit und Gnade, welche in dem Menschen Jesu Christo, mit welchem Gott auf das Vollkommenste Eins ist, offenbar ist, und von ihm und durch ihn auf alle sich fortsetzt, denen diese Wahrheit offenbar und gewiß wird. An alle andere Menschen kommt die göttliche Kindschaft zunächst von aussen durch Erziehung und Unterricht: an den Gottmenschen ist sie nicht von aussen gekommen, sondern ist seine Wesenheit selbst, und nur durch diesen menschgewordenen Sohn Gottes können und sollen alle Menschen zu Söhnen und Kindern Gottes werden. Zwar ist die menschliche Natur an sich schon der göttlichen nicht fremd: aber nur auf dem Grunde seiner Einheit mit Gott kann die Menschheit gleichfalls mit Gott vereinigt, nur ihm nachfolgend, Gott ähnlich, nicht gleich werden. Er ist aber theils Menschensohn, theils Gottessohn. Nach seiner Herkunft aus der Natur (seine natürliche Zeugung darf nicht geläugnet werden) ist er blos Menschensohn. Sohn Gottes ist Jesus Christus als der in seiner Einzelheit allgemeine, in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch; er ist die von Gott geschaffene menschliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität, und eben darum als der zweite Adam Repräsentant der Menschheit, die Wahrheit des ersten. In der Person Jesu Christi schafft Gott dasjenige Individuum, mit welchem er aufs Vollkommenste Eins seyn kann.

Es ist zu bedauern, daß Marheineke diese zuletzt angeführte Idee von Christus, als dem Repräsentanten der Menschheit nicht näher entwickelt; denn hier wie nirgend sonst, wäre der Ort, wo für Christus trotz der Lehre von der allgemeinen Menschwerdung Gottes, eine specifische Stelle

könnte gesichert bleiben.* So aber fehlt es noch an der Nothwendigkeit des Fortschritts. Denn weder diese Idee ist von ihm begründet; noch auch nur von dem offenbar Wenigeren die Nothwendigkeit gezeigt, daß die Idee der Gottmenschheit in irgend einem Individuum ganz realisirt seyn müsse: noch

---

* Wenn mein verehrter Kollege Hr. D. Baur in seiner Schrift: die christliche Lehre von der Versöhnung S. 730. 731. gegen diese Idee sich in schroffen Gegensatz stellt, in welcher mir Alles erst seinen Abschluß zu finden scheint, was vom Standpunkt der jetzigen Spekulation aus zur Vermittlung mit der Christologie, sofern sie noch etwas Anderes als Anthropologie seyn will, geschehen kann, und welche auch von durchgreifender Bedeutung für die Betrachtung der Geschichte der Versöhnungslehre seyn muß (wie denn Marheineke mit Recht sie besonders auch bei dieser Lehre geltend macht), so hat für mich Dasjenige wenig Ueberzeugendes, was er gegen diese Idee vorträgt, die nicht nur als ein Einfall von Diesem und Jenem angesehen werden kann, sondern wie wir sahen, in verschiedener Form sich durch alle Jahrhunderte zieht und mit mehr oder minder Glück sich fast an jede Form der Christologie anzulegen sucht. Denn vorerst ist doch das, um was es sich handelt, damit wenig getroffen, wenn er der orthodoxen Christologie (d. h. einer solchen, nach welcher Christus nicht blos eine eigenthümliche historische, sondern auch eine eigenthümliche metaphysische Bedeutung zukommt) zur Aufgabe stellt: zu zeigen, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem einzelnen bestimmten Individuum auf eine für alle andere Individuen ausschließende Weise real geworden sey. Zu zeigen, daß Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ausschließlich zukomme, ist so wenig ihre Aufgabe, daß vielmehr selbst die Zeit der einseitig objektiven Periode nie ein Solches gewollt hat, wodurch ihr ja gerade der Begriff der Erlösung, also der Grund, um dessen willen sie Christus so hoch dachte, entschwunden wäre. Aber wenn nun die Kirche, wie es nach dem Gange unserer Untersuchung als nothwendig erscheint, die reale Einheit des Göttlichen und Menschlichen auch den Kindern Gottes, nicht blos dem Sohne zuschreibt, folgt daraus, daß sie auch dem Menschen überhaupt darf zugeschrieben werden, oder, daß Christo keine

weniger ist gezeigt, daß Jesus von Nazareth dieses Individuum sey.

Wenn nun auch auf der letztern dieser Forderungen an die Spekulation, wie billig, nicht beharrt wird, so können doch die ersten nicht erlassen werden. Diese aber sind einmal von

---

specifische Stelle mehr bleibt? Ist das etwa ein unauflöslicher Widerspruch, daß alle sollen Kinder Gottes werden, Einer aber der Vermittler der realen Gottmenschheit für Alle, und also das Princip der Gottmenschheit Aller, die ganze wiedergeborene Menschheit in sich potentia darstellt? Es ist unbedingt anzuerkennen, daß die Christologie aus der Dogmatik zu weichen hat, wenn Christus blos ein empirisches Einzelwesen ist, nicht eine ewige Idee in ihm realisirt ist. Hat Christus nur historische, nicht auch metaphysische Bedeutung, so ist es nicht blos widersinnig, spekulativ ihn begreifen zu wollen, sondern auch, an ihn zu glauben. Ein solcher Christus ist aber nie der der Kirche gewesen: sondern der, an den sie glaubt, ist ihr „gestern und heute, und in alle Ewigkeit." Und darum darf der Glaube ihn auch zu erkennen hoffen.

Vielmehr ist die Frage die: muß Christus, um nicht auf absolut supernaturale und ausschließliche Weise die Gottmenschheit darzustellen, aufhören, auf vollkommene und einzige Weise Gottmensch zu seyn? Und wenn so Christus als Individuum hierauf nicht Anspruch machen kann, kommt der Charakter der vollkommenen Gottmenschheit nur der Gattung zu? Die Gegner jener Idee haben darzuthun, daß es ein Widerspruch sey, einem einzelnen Individuum auch metaphysische Bedeutung dadurch zu geben, daß dieser Einzelne eine bleibende persönliche Beziehung zu allen hat, und die allgemeine Menschwerdung Gottes in ihnen erst verwirklicht. Allein bis zu diesem Beweis ist es noch weit hin; vielmehr, verstehe ich die Richtung der Wissenschaft, in der sie begriffen ist, so nähert sie sich wieder allgemein der Anerkennung, daß Christus, historisch betrachtet, eine allgemeine Bedeutung zukomme. Herr D. Baur tadelt selbst S. 707. 708. an Fichte in seiner zweiten, pantheistischen Periode, daß er schroff den Gegensatz zwischen metaphysischer und historischer Wahrheit festhalte, und findet mit Recht erst in dem lebendigen Zusammenschluß beider Momente das Ziel der Wissenschaft. Wenn nun aber dieß; wenn andererseits Christus, wie er eben daselbst andeutet, „von

anthropologischer Seite her nicht erfüllt: denn wenn er von Christus sagt, nur durch diesen menschgewordenen Gottessohn können und sollen alle Menschen zu Söhnen und Kindern Gottes werden, so ist das dogmatisch, ohne Beweis, hingestellt. Vielmehr folgt aus der Deduktion das, daß nur Gott

---

historischer Seite den Mittelpunkt bildet in der Entwicklung der Menschheit, und nur er seiner historischen Stellung zufolge für das Bewußtseyn der Menschheit im Großen der Vermittler dieser Wahrheit geworden ist und noch immer ist," wie soll doch diese Einheit der metaphysischen und historischen Betrachtung anders zu Stande kommen, als so, daß jene historische Bedeutung auch als eine metaphysische erkannt wird und umgekehrt? Je mehr es gelingt, die Geschichte als den real gewordenen Organismus des Geistes zu verstehen, desto mehr muß Derjenige, welcher geschichtlich eine Stellung einnimmt wie Christus, in ihrer Bedeutung übergreifend über Raum und Zeit, allbestimmend auf das ganze Geschlecht wirkend, auch als das konstitutive Princip des ganzen Organismus erkannt werden. Wie wenig wird also Marheineke einem Einwurf Gewicht beilegen können, wie dem (S. 731.): Es sey geradezu Beschreibung des Gattungsbegriffs der Menschheit, wenn er vom Gottmenschen sage, er sey der in seiner Einzelnheit allgemeine, und in seiner Allgemeinheit einzelne Mensch, die von Gott geschaffene menschliche Natur in ihrer Integrität und Illabilität und eben darin als der zweite Adam zugleich Repräsentant und Stellvertreter der Menschheit, nicht sofern er ausser ihr, sondern sofern er sie selbst sey.

Daß in Christus der Gattungsbegriff der Menschheit überhaupt realisirt sey, ist freilich in diesen Worten enthalten; aber wie kann doch die Wiederholung desselben Satzes, der angegriffen werden soll, eine Widerlegung heißen? Oder soll gemeint seyn, diese universelle Bedeutung könne eben keinem Einzelnen, sondern nur der Gattung zukommen? Allein das wäre vielmehr erst zu beweisen, daß die Idee der Menschheit sich nicht zugleich in den Vielen und in Einem (d. h. in beidem zusammen vollständig), und Zweitens, daß sie überhaupt nicht in Einem sich darstellen kann, sondern nur in den Vielen. Bevor dieß Beides dargethan ist, bleibt die vermeintliche Widerlegung eine dogmatische, wie die Behauptung. Oder soll die Widerlegung auf den folgenden Seiten (S. 732.

durch Herablassung in den Menschen, durch Aufnahme desselben in sich, ihn erlösen könne; wo bleibt also die Nothwendigkeit der Vermittlung durch diesen menschgewordenen Gottessohn, und Repräsentanten der Menschheit? Was aber die *spekulative*, von oben herabsteigende Deduktion betrifft, so kann auch

---

733.) zu suchen seyn, die dem von *mir* Tüb. Zeitschr. 1836. 1. Gesagten gelten? Allein auch hier verhält es sich ungefähr wie in dem Erwähnten. Denn wie oben gezeigt ist, daß Hr. D. Baur der Kirchenlehre eine Aufgabe ansinnt, die sie nicht angeht, daß aber die Verlegenheit, die ihr bereitet werden soll, jede Ansicht treffen müßte, welche „nur Christum den Vermittler der Wahrheit auch jetzt noch seyn läßt," das Historische aber nicht von dem Metaphysischen getrennt wissen will, so verhält es sich auch mit dem S. 732. 733. Gesagten. Denn daß in dem Repräsentanten der Menschheit die Allheit der Individuen der Menschheit, wie sie realiter leiden und leben, beschlossen sey, wird Keiner, der in Christus den zweiten Adam sieht, behaupten: und dieses unter dem zweiten Adam zu verstehen, darf einem solchen auch nicht angesonnen werden; es wäre denn, daß die Logik von keiner andern Gattungseinheit wüßte, als von der Kollektiveinheit. Wie nun, wenn z. B. der Mensch als Einheit der in der Natur zerstreuten Momente dargestellt wird, damit nicht gesagt seyn soll, daß alle Individuen der Natur taliter qualiter in ihm seyen: sondern der Mensch ist ihre *organische* Einheit (und zwar selbst der Einzelne, nicht wie Hr. D. Baur vorauszusetzen scheint S. 732. nur die ganze Gattung), so wird noch weniger, wo von einer Zusammenfassung der geistigen Individualitäten in Einem die Rede ist, dieß von irgend Jemand so krud vorgestellt seyn. Daß nur bei einer solchen Annahme Christus Repräsentant der Gattung heißen könne, hat auch Hr. D. Baur zu zeigen unterlassen. Zwar sagt er, das Allgemeine der Gattung wäre mit dem Individuum (Christus) nicht schlechthin Eins, wenn nicht die Allheit der Individuen mit jenem Individuum ebenso individuell Eins wären, wie sie in dem Gattungsbegriff Eins sind, d. h. also: es sey nicht denkbar, daß in dem Einen Individuum, Christus, alle als Individuen seyen, und doch müßte dieß seyn, wenn Christus der zweite Adam im obigen Sinn sollte seyn können. Denn die ganze Gattung könne er nur

sie noch nicht genügen. Plötzlich sehen wir uns auf den Boden der empirischen Geschichte versetzt, und der spekulative Faden ist abgerissen. Einen Anknüpfungspunkt, um die Nothwendigkeit wenigstens eines vollkommenen Gottmenschen darzuthun, böte das dar, daß die Idee des Gottmenschen

---

darstellen, wenn alle Individuen in ihm wären, (d. h. die Individuen sind die Gattung; denn sie sollen in Christus seyn, damit die Gattung in ihm sey). Verstehe ich also die citirten Worte recht, so wird jener Idee Christi, als des Repräsentanten der Gattung, hier der Nominalismus als das Wahre entgegen gehalten. Allein wie stimmt dieß dann zu dem unmittelbar auf der vorhergehenden Seite aufgestellten: den Begriff der Gattung solle man nicht blos als eine leere, logische Abstraktion nehmen, wenn man unter Christus die ganze Menschheit verstehe (nach ihrer nicht natürlichen, sondern geistigen Seite), sondern im Sinne des alten, dem Nominalismus entgegenstehenden, Realismus, als das reale Allgemeine, die substanzielle Allgemeinheit, hier also als den substanziellen, in die Vielheit der Individuen sich dirimirenden, aber sie auch in ihrer relaen Einheit zusammenhaltenden Menschengeist?

Ich freue mich, von Herrn **D.** Baur die Wahrheit, die der Realismus dem Nominalismus gegenüber hat, anerkannt zu sehen; kann aber nicht unterlassen, beizufügen, daß mir auch ein Realismus, der es nicht über den Begriff des substanziellen Menschengeistes hinausbringt, noch so wenig den Nominalismus wirklich überwunden zu haben scheint, daß er vielmehr noch auf völlig gleichem Boden mit ihm steht, gleich berechtigt, aber auch gleich unberechtigt wie er: daher auch immer in ihn zurückzufallen geneigt, wie auch die Geschichte zeigt, daß immer wieder von dem einen auf den andern übergegangen wurde, ohne daß das Mittelalter es zu einer wahren Einheit beider gebracht hätte. Der Begriff des substantiellen Menschengeistes müßte die Subjektivität (also das wodurch eben der Geist Geist ist) zum Accidens herabsetzen. Soll nun ein solcher Rückfall in die Denkweise früherer Perioden vermieden werden, so wird auch nicht dabei stehen zu bleiben seyn, daß das Allgemeine, die Gattungseinheit mit Subjektivität sich nur anthut als mit einem Kleide, sondern das Allgemeine wird, damit es nicht blos das abstrakte bleibe,

eine nothwendige sey (was allerdings genauer ausgeführt wird), und daß diese Idee nothwendig vollkommen real werden müsse in einem Individuum, weil sie nur so ihre adäquate Existenz habe. Allein das Letztere wird nicht dargethan, sondern nur die vollkommene Wirklichkeit dieser Idee in Christus behauptet.

---

was gegen das Umschlagen in den Nominalismus keine Schutzwehre hat, an ihm selbst als Subjektivität zu begreifen seyn. Nur so wird jener Dualismus zwischen Substanz und Subjektivität überwunden seyn, bei welchem bald die eine bald die andere Seite sich einseitig geltend macht, und jenes Alterniren zwischen substanziellem Pantheismus und zwischen subjektivem Idealismus, was sich bei Fichte uns dargestellt hat, zur Ruhe und zu der Wahrheit kommen, die es sucht. Ist nun aber die Substanz oder das Allgemeine an ihm selbst Subjekt, so ist auch darauf geantwortet: ob es nicht vielleicht nur Subjekt sey als unendliches sich Subjektiviren in der Vielheit der Individuen, für welche Vorstellung — ich weiß sie bei ihrer Unklarheit nicht anders zu nennen — neuerlich sehr katachrestisch der Ausdruck „unendliche Persönlichkeit" gebraucht worden ist. Denn es wird zu sagen seyn, da wäre die Substanz eben nicht an ihr selbst, nicht absolut Subjekt, sich wissend, sondern beide, Subjekt und Substanz liegen noch entzweit auseinander, so lange nicht das Ganze (die Substanz) Objekt des Subjekts und darin sich selbst wissend und denkend ist. Daß aber in dem Kreise der ihre Unvollkommenheit zur Vollkommenheit ergänzenden Individuen jene Einheit von Substanz und Subjekt, ohne welche die Entzweiung zwischen beiden bleibt, nicht vorkommt, das liegt schon in dem Begriffe der Ergänzung. Denn nur da ist Ergänzung nöthig, wo Eines sich nicht als das Ganze weiß: und da es mit allen sich ergänzenden sich auf gleiche Weise verhält, so bleibt nur die Wahl, zu sagen: daß das Ganze sich überhaupt nicht wisse, — dann aber existirt es blos substantiell, und die Subjektivität, dieses Edelste, diese Ahnung des Nominalismus, dieses Kleinod des Protestantismus, wird dann zum Accidens, zum Unwesentlichen, oder aber ist die Substanz an ihr selbst Subjekt. Ich bin weit von dem Glauben entfernt, als ob diese schwierigen Fragen schon am Abschluß ihrer Lösung ständen: aber je klarer ich einsehe, daß nach dem heutigen Stande der

Aufserdem aber ist noch besonders zu bemerken, daß, wo die Sündhaftigkeit als die nothwendige, erste Lebensform aller endlichen, werdenden Geister construirt seyn soll (was diese Darstellung zwar nicht leistet, aber doch wie ein Bewiesenes aufstellt), für einen sündlosen Erlöser keine Stelle mehr bleibt; er müßte denn sich nicht menschlich entwickelt haben.

Rosenkranz* geht im Ganzen denselben Weg, wie Marheineke, daher es überflüssig ist, seinen Weg genauer darzustellen. Es treffen daher auch seine Ansicht die obigen Einwendungen. Die Sünde erscheint auch bei ihm als die nothwendige erste Daseynsform des endlichen Geistes, wenn schon dieß minder bestimmt ausgesprochen ist. Daher ist auch er mit sich im Widerstreit, indem er Christus dennoch sündlos nennt: und zwar den Einzigen, bei dem der Unterschied nicht zur Entzweiung mit Gott geworden sey. Er spricht auch seine Einzigkeit überhaupt aus: die Geschichte, wie die Natur, sagt er, wiederholt sich und thut Ueberflüssiges wohl im Zufälligen, nicht aber im Nothwendigen. Noch ein Christus als individuelle Erscheinung wäre so überflüssig als noch ein Adam, um natürliche Menschen zu zeugen. Es ist aber dieß bei ihm nur noch ein weiterer Widerspruch, als bei Marheineke, denn er sagt kurz zuvor (§. 26.): Gott ist das Wesen der Menschheit. Das Wesen aber erscheint nicht momentan, sondern die

Christologie alles auf die richtige Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Geistig-Allgemeinen und Geistig-Einzelnen ankommt, desto weniger konnte ich meinem verehrten Herrn Kollegen hierin beistimmen. Der Streit zwischen Nominalismus und Realismus hat das Mittelalter Jahrhunderte lang erfüllt: er ist noch nicht erledigt, auch nicht durch die bisherigen Leistungen der neueren Philosophie. Aber der ganze Gang der Wissenschaft drängt nun unabweislich auf diese Frage hin, das sehen die neuesten christologischen Versuche von J. Schaller und Göschel ein. Die Frage von diesem Punkt aus zu behandeln, dazu ist aber nur erst der Anfang gemacht. Die Folgezeit wird lehren, ob in der Christologie die Lösung des alten Streits liege.

* Encyclopädie der theol. Wissenschaften 1831. §. 26. 27. und §. 69—73.

Erscheinung ist, als Erscheinung des Wesens, eine immerwährende. Nicht als ob die Erscheinungen, jede für sich, absolut das Wesen offenbarten, wohl aber offenbart es sich absolut in ihnen als Totalität, in welcher die Zufälligkeit und der Mangel des einzelnen Daseyns sich aufhebt. Hienach also fände die Idee nur in der Totalität, nicht aber in einem Individuum, ihre adäquate Offenbarung. Abgesehen davon, daß hier wieder der mehrerwähnte niedrige Begriff des Unendlichen vorkommt — daher auch die Persönlichkeiten zu „Erscheinungen" schwinden — stellt der Verf. sich hiedurch in direkten Widerspruch mit seinem andern Satz, daß als Erscheinung die Einheit Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott völlig und auf einzige Weise in Jesu Christo gewesen sey. Diese beiden Widersprüche können auf keine Weise dadurch wieder gut gemacht werden, daß von anderer Seite, wie es scheint, ein Anlauf genommen wird, die Nothwendigkeit eines vollkommenen und sündlosen Gottmenschen darzuthun; zumal da diese Construktion, wenn sie das seyn soll, eine sehr unzureichende ist. „Man darf, sagt er, „nicht den Unterschied machen zwischen dem ewigen Christus und dem historischen; beide fallen zusammen. Die Erlösung ist als eine ewige Thatsache zugleich auch ein Geschehensеyn in der Zeit, weil die Zeit die erscheinende Ewigkeit ausmacht, und eine Ewigkeit, die nicht zur Zeit sich entäussert, eine bloße Abstraktion wäre." Folgte denn daraus etwas Weiteres, als eine Menschwerdung Gottes zu aller Zeit? Nicht einmal ein wesentlicher Wendepunkt kann aber da Christus in der Weltgeschichte gewesen seyn, wo die Menschwerdung Gottes im strengen Sinn als eine ewige, d. h. ewige und zeitliche zugleich genommen wird.*

Göschel** setzt die Getrenntheit des Menschen von Gott voraus, und construirt auf folgende Weise die Nothwendigkeit der Idee des Gottmenschen. In ihrem Seyn für

* Unten werden wir noch einmal von Rosenkranz zu sprechen haben.

** In den „Aphorismen über Nicht-Wissen und absolutes Wissen. Berlin 1829."

sich, sagt er, ist die Menschheit abstrakt gegen Gott, es ist eine Entzweiung, die Cirkulation des allgemeinen Lebens durch das besondere hindurch stockt, und der Mensch ist darin unselig, weil sein Wesen ist, in Gott zu seyn. Wie soll nun die Erlösung geschehen? Weder durch das abstrakte Selbst, noch durch das göttliche Wesen, sofern es abstrakt sich trennte von der Welt. Vielmehr muß beiderseits das Abstrakte aufgehoben werden, damit die Continuität des Lebens sich fortsetze. — Diese Aufhebung kann aber nur ausgehen vom Göttlichen: es muß sich erweisen als das Allgemeine, die Continuität im Fluß Erhaltende. Der Mensch weiß und hat ja Gott nicht durch sich, sondern nur sofern er in Gott ist, oder wieder, sofern er abfiel, in ihn versetzt wird. Er kann aber nur durch Gott in Gott seyn oder versetzt werden, und zwar dadurch, daß sich Gott in ihn versetzt. Wie bewährt nun Gott diese seine Treue, die sein Wesen ist? Einmal, sofern er fortwährend die Welt weiß: er weiß sie aber nur dadurch, daß er in ihr ist, oder wenn sie nicht in ihm geblieben ist, sich seinerseits in sie versetzt. Aber dieser lebendige Gedanke Gottes, durch den er sich in die Menschheit versetzt, um sie zu wissen, ist That. Er weiß die Menschheit, indem er sie annimmt, sie ist, und nicht blos in die Menschheit im Allgemeinen sich versetzt, sondern als einzelner Mensch, in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte Fleisch wird, um dieses Schicksal des Menschen, vereinzelt zu seyn, zu wissen. So ist er in die ganze Noth der gefallenen Kreatur versetzt, und trägt ihre Sünde. Diese Versetzung in die Menschheit wäre aber nicht ganz, sondern nur eine halbe Versetzung in die Menschheit und gar keine Versetzung in den einzelnen Menschen, wenn nicht die Fülle der Gottheit ausschließlich, ohne Rest und Rückhalt, in der Menschwerdung sich entäusserte. Wenn das göttliche Wesen noch etwas für sich behielte, so wäre es selbst noch abstrakt, also unvermögend, von der Abstraktheit zu erlösen. Nur in dieser thatsächlichen Entäusserung seiner selbst wird das göttliche Wesen erkannt als das, was es ist, als das concret Allgemeine, das treu

ist, auch wenn das Einzelne untreu war. Nur in dieser Offenbarung, in Jesus Christus, erkennt der Mensch Gott, und hat keinen Namen, in welchem er Gott anbeten soll, als den Namen des Menschensohnes.

Bei allem Lob, das dem Geist und dem christlichen Sinne dieses Versuches ertheilt werden muß, ist doch unverkennbar, wie auch hier die Menschwerdung Gottes in einem so allgemeinen Sinn genommen wird, daß für einen Einzelnen, wie Christus, keine besondere Stelle mehr übrig bleibt, obwohl es versucht ist, Christo eine solche zu vindiciren. Zwar wird von ihm alles Heil abgeleitet, aber es ist nicht zu sehen, was er eigentlich zur Herstellung der Continuität zwischen Gott und Menschen durch seine persönliche Thätigkeit beitragen konnte, indem auch hier die Erlösung darein gesetzt wird, daß Gott den gefallenen Menschen an sich nimmt. Wozu also diese äussere Wirksamkeit Christi, wenn doch eigentlich das Allgemeine es ist, was die Continuität des göttlichen Lebens in dem Menschen setzen oder erneuern muß? Wo liegt hier die Nothwendigkeit einer solchen Vermittlung durch einen Gottmenschen κατ' ἐξοχην? Oder liegt die Nothwendigkeit auf der Seite Gottes, sofern er nach seiner Liebe sich bis zu dem Vereinzeltseyn und sich vereinzelt Fühlen entäussern muß, weil er sonst abstrakt wäre? Allein ist die Menschwerdung Gottes eine ewige, in der ganzen Menschheit, so liegt darin schon, daß er sich auch in die Einzelheit und deren Schicksal ewig entäussert, weil die Menschheit doch nur in Einzelnen ihre Existenz hat. — Die schwersten Fragen aber, wie z. B. ob die Fülle der Gottheit in einer individuellen Persönlichkeit wohnen könne, oder ob bei einem endlichen Wesen eine sündlose Entwicklung denkbar sey, und unter welchen Bedingungen, werden überhaupt nicht näher erörtert. *

Es ist bei all den Genannten absichtlich noch nicht auf die philosophische Grundlage ihrer Versuche, sondern nur

* Ueber seine spätere bedeutendere christologische Leistung unten ein Weiteres.

darauf Rücksicht genommen worden, ob dasjenige, was sie setzen, Folgerichtigkeit habe; und wir haben in ihnen allen zwar das Bestreben gefunden, das spekulative und religiöse Interesse zu versöhnen, aber auch das Resultat, daß dieses auf eine den Vordersätzen, von denen sie ausgingen, mannigfach widersprechende Weise geschehen ist.

Ehe wir nun zur Darstellung der hegel'schen Christologie selbst kommen, bei der wir mehr Consequenz finden, bei der wir dann aber auch die Grundlage werden zu prüfen haben, aus der seine Resultate erwuchsen, haben wir noch einen der interessantesten neuern christologischen Versuche zu besprechen. Es ist dieß die Christologie von Conradi.*

Wir können sein Werk im Allgemeinen eine Phänomenologie des religiösen Geistes nennen. Die ganze Religionsgeschichte wird als ein System betrachtet, in welchem der Begriff der Religion nach seinen Momenten sich gliedert und auseinander faltet; und jedes der Momente, die aufeinander folgen nach logischer Nothwendigkeit, nach dem Begriff der Religion, der sich durch sie hindurch realisirt, indem er eines um das andere sich zulegt, stellt sich irgendwo objektiv in einer imposantern Gestalt als eine Religion dar, bis zuletzt alle diese an sich wahren, aber in ihrer Einseitigkeit falschen Momente sich zusammenfassen in dem ganzen Begriff der Religion, im Christenthum. Durch diese Geschichtsbetrachtung, welche zugleich Philosophie ist, indem ihr die Geschichte nur die reale Gliederung desselben Begriffes ist, dessen ideale, logische die Philosophie darstellt, ist, wenn sie sich durchgeführt hat, das Christenthum sowohl historisch als philosophisch construirt. Da ist die Geschichte der Religionen als das reale System des sich explicirenden religiösen, menschlichen Geistes begriffen: sie ist die Geschichte des religiösen Selbstbewußtseyns. Aber noch mehr, sie ist zugleich die Geschichte der Offenbarung: und dieß ist nur die andere Seite derselben Sache.

---

* Selbstbewußtseyn und Offenbarung, oder Entwicklung des religiösen Bewußtseyns. Mainz 1831.

Ist die Religionsgeschichte als ein vernünftiges System erkannt, so ist sie, da es nur Eine Vernunft gibt, die göttliche, zugleich als das System göttlicher, sich offenbarender Vernunft erkannt. Und da bei Gottes Offenbarung nichts kann Inhalt der Offenbarung seyn, als er selbst, so stellt sie die göttliche Selbsterplikation dar. Die Religionsgeschichte ist sonach andererseits auch die Geschichte des göttlichen Geistes, der nicht äusserlich leitend und ordnend dieser Entwicklung des menschlichen Geistes gegenüber steht: sondern er ist die Seele des Processes; er gibt sich selbst dahin in das Werden, ohne sich darin zu verlieren, und erringt sich selbst in ihm sein Selbstbewußtseyn. Jeder Schritt also, durch welchen das religiöse Selbstbewußtseyn dem Begriffe der Religion näher kommt, die der Anlage nach oder an sich in ihm ist, d. h. jeder Schritt, durch welchen der menschliche subjektive Geist seinem innern Wesen, seiner Substanz näher geht, ist andrerseits, von der Substanz oder dem innern Wesen des Menschen, das Gott ist, angesehen, eine höhere Subjektivirung der Substanz. Was, von Seiten des Menschen angesehen, Hingabe an Gott ist (Religion), das ist, von Seiten Gottes betrachtet, Hingabe an den Menschen, eine Explikation des göttlichen Wesens, ein Aufsteigen ins Bewußtseyn und ein Wirklichwerden darin, und das Alles ist sonach in Einem, That der Offenbarung, und des Selbstbewußtseyns.

Indem nun aber diese Bewegung des gegenseitigen Sichhingebens Gottes an den Menschen und des Menschen an Gott als das wahre Leben beider gedacht wird, so erscheint die Idee des Gottmenschen als das einzig wahre Daseyn von beiden. Denn im Begriff des Gottmenschen gibt sich Gott an die Menschheit und die Menschheit an Gott auf die vollkommenste Weise hin.

Aber wie gelangt nun Conradi dazu, die Idee des Gottmenschen als eine nicht immer und zu allen Zeiten, sondern erst in Christo verwirklichte darzustellen? Dadurch, daß das Werden die nothwendige Form alles Lebens ist, — und so nach den zu durchlaufenden Stufen erst in

Christus der Mensch (freilich auch Gott) sein vollkommenes Selbstbewußtseyn erreicht.

Der Begriff, der zur Wirklichkeit kommen soll, ist der der Gottmenschheit. Erst in der Person des Gottmenschen bringt es der Menschengeist zur absoluten Dahingabe an Gott, und zur freien Subjektivität oder Persönlichkeit: erst in ihm ist Gott, das Ansich menschlicher Natur, oder das Allgemeine, in vollendeter Persönlichkeit verwirklicht und offenbar. Daher ist, die Sache mag von Seiten des Menschen und der Entwicklung seines Selbstbewußtseyns (oder seiner Persönlichkeit) betrachtet werden, oder aber von Seiten Gottes und seiner Offenbarung, die Gottmenschheit Ziel der ganzen Entwicklung; und die ganze vorchristliche Geschichte kann als die Arbeit und Anstrengung betrachtet werden, durch Hervorbildung eines Moments jener Person um das andere endlich die Zeit vorzubereiten, wo in voller Wahrheit und Wirklichkeit die ewige Idee des Gottmenschen realisirt dastehe.

Es ist nicht nöthig, all diese Momente in ihrer Aufeinanderfolge aufzuführen. Um von dem Gange der Untersuchung eine Anschauung zu geben, kann das hinreichen, daß nach ihr der religiöse Geist vor Christus seine Bildungen nach zwei Seiten hin versucht, nach der Seite der Allgemeinheit und der Besonderheit, welche beide gleich wesentliche Momente der Persönlichkeit ausmachen, die das Ziel des Processes ist. Die Seite der Allgemeinheit oder der Substanz ist repräsentirt von den orientalischen Religionen, welche ihre Vollendung in der hebräischen; die Seite der Besonderheit in den occidentalischen Religionen, die ihre Spitze in der griechischen Religion finden.

Besonders merkwürdig ist nun hier, wie sich jedes dieser beiden, das Besondere und das Allgemeine, dadurch als zusammengehörig mit dem andern erweist, daß jedes derselben im Laufe der Entwicklung in das andere umschlägt, worin sich eben das offenbart, daß nur in der Einheit der beiden die Wahrheit ist: d. h. im Begriff der vollkommenen

Persönlichkeit, welche das Göttliche und das Menschliche gleichermaßen in sich hat.

Das Daseyn dieser realen Persönlichkeit, wenn sie eintritt, ist den Bedingungen individueller Wirksamkeit entzogen, erscheint als freier Akt des absoluten Wesens selbst, ja sie nimmt ihren Ursprung aus dem Urgrund alles Seyns, dem absoluten Wesen selber, und ist so das Daseyn nicht des einzelnen Geistes, sondern des Geistes überhaupt: sie kann nicht mehr blos eine einzelne und endliche seyn, sondern das Allgemeine muß in ihr sein reales Daseyn haben. So ist das reale Daseyn des Messias Ausdruck des unmittelbaren göttlichen Lebens, das Hervortreten dieses Urgrunds, die Offenbarung eines Geheimnisses: es ist in Einem die Geburt aus dem Geist und das fleischgewordene Wort: jenes die Seite der Allgemeinheit, dieses die Seite der Besonderheit.

1) Die Geburt aus dem Geist stellt dar, daß der Erlöser kein vereinzeltes oder abgesondertes Daseyn habe, sondern die unmittelbare Darstellung des Daseyns des ewigen Wesens und Lebens selbst sey: wie ja der Geist als solcher keine einzelne Kraft, Individualität u. s. w. ist, sondern die reine, lautere Bestimmungslosigkeit, die aber in sich den Grund enthält aller dieser Besonderheiten. Daher hat die Geburt aus dem Geiste die Bedeutung, daß sowohl die Willkür und Zufälligkeit der individuellen Erzeugung, als auch die nothwendigen Folgen derselben, die Beschränktheit und Vereinzelung des Erzeugten, ausgeschlossen sind, und sie demnach einerseits als ein nothwendiges, andrerseits als ein allgemeines Daseyn erscheint.

Zwar ist eigentlich jede Geburt nicht sowohl ein Produkt von Individuen, sondern der Geist als das Wesen an sich ist auch die Ursache aller einzelnen Wesenheiten. Aber da das allgemeine Wesen Unterschiede an sich selbst hat (die der einzelnen Volksgeister u. s. w.), so hat es in dem Einzelnen sonst immer nur eine bestimmte, concrete Lebensform: und je schärfer, enger die Unterschiede gezogen sind, desto weniger ist das innerhalb dieser Gränzen geborene Individuum das Daseyn

des Geschlechtes selbst in seiner Sichselbstgleichheit, als das Wesen, welches seine Form erfüllt und durchdrungen hat; dagegen in dem Maaße, als die Unterschiede, die Geister der einzelnen Völker, Stämme, Geschlechter in den Geist des Menschengeschlechts übergehen, und ihre Beschränkungen verlieren, desto mehr verliert auch das Princip der Erzeugung seine Beschränkung, stellt es freier das Allgemeine dar, gewinnt das Wesen mehr Gewalt über die Form.

Nun gingen in der vorchristlichen Geschichte die Unterschiede, zu welchen sich das natürliche Leben besondert hat, im Fortschreiten der Ausbildung wieder in die Allgemeinheit über: daher mußte in der Geburt der Individuen das Leben der Menschheit immer mehr in seiner Allgemeinheit und Wahrheit hervortreten. Zuletzt aber wird der Geist wieder das reine Seyn, von dem er ausging: das reine Seyn aber ist die reine Natürlichkeit und Unmittelbarkeit. Und nun war die Zeit erfüllt. Der Geist hatte die Formen seiner Beschränktheit zerbrochen, und sich in sich selbst, als den Geist des Geschlechtes zurückgenommen, trägt aber in sich als Geist die absolute Nothwendigkeit der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: die reine Natürlichkeit aber sehen wir in einem weiblichen Wesen erhalten, das mit frommer Einfalt an die Macht des Geistes sich hingibt, und seine Wirksamkeit als die eigene Unmittelbarkeit in der reinen Natürlichkeit ihres Wesens empfängt. Das Moment dieses Zusammentreffens der reinen Allgemeinheit und einer reinen natürlichen Subjektivität ist die Geburt Christi, das Daseyn des reinen Geistes als die reine Natürlichkeit, ein Akt der reinen Nothwendigkeit, durch sich selbst ihre Wahrheit beweisend, daher die Frage nach Mittelursachen völlig müßig ist: jedenfalls wären ja auch diese von jener Nothwendigkeit gesetzt. *

---

* Diese Theorie Conradi's ist aufgenommen von dem Recens. in den Berl. Jahrb. (von Dr. Strauß's Leben Jesu) 1835 Dec. Nr. 111. 112. Aehnliches haben wir schon oben bei vielen der Mystiker gesehen.

Da nun Christi Geburt nicht Wirkung des Geistes eines Individuums, oder eines Geschlechtes, sondern des Geistes der Menschheit überhaupt ist, der als solcher der reine Geist, der heilige Geist oder Geist Gottes genannt werden kann, so ist Christus selbst rein und ohne Sünde empfangen und geboren. Doch ist diese Unsündlichkeit nur erst negative Unschuld.

2) Aber Christus ist auch das fleischgewordene Wort. Denn das Moment der Besonderheit sahen wir als ebenso wesentlich zur vollendeten Persönlichkeit: der Geist kann nicht gedacht werden als das-Allgemeine gesetzt, ohne zugleich das Besondere zu seyn. Er muß als das Allgemeine sich zugleich für sich haben, Subjekt, Persönlichkeit seyn. Als das Subjekt ist der Geist die Wirklichkeit seines Wesens, der Geist im Geiste, Gott in Gott, das Wort.

Aber wie soll nun der Geist, der Subjekt ist, in die Natürlichkeit übergehen, Fleisch werden? — Gerade das, daß er, sich in sich zusammenfassend, zum Subjekte wird, führt ja einen Unterschied, eine Scheidung herbei von der bloßen Substanzialität, Natürlichkeit? und das Werden der vollen Persönlichkeit wäre sonach reine Geistigkeit, ein Ausschließen der Natürlichkeit, oder der Substanzialität des Geistes?

So scheint es in der That, die Sache äusserlich betrachtet. Einerseits nämlich ist die aus der Substanz sich entwickelnde Subjektivität die Blüthe der Substanz, und läßt sie hinter sich: andererseits aber ist doch die Subjektivität nur dadurch vollendet, daß sie in ihre Substanz, ihr Ansich oder Wesen eingeht und das Innerste in die Subjektivität aufnimmt, in ihr wirklich macht. Das allgemeine Wesen oder das Ansich ist leer, wenn es nicht subjektiv wird: aber auch die Subjektivität ist leer, wenn sie sich nicht mit ihrer Substanz erfüllt. So treibt eines zum andern: und die vollendete Substanzialität ist zugleich die vollendete Subjektivität, und umgekehrt, wie schon oben bemerkt ist. Daher ist in Christo die wahre Einheit von Geist und Natur gegeben. Nach jener Seite ist er der reinste Begriff seiner selbst — denn das Allgemeine ist in sein Selbstbewußtseyn eingegangen: nach dieser Seite ist

er das fleischgewordene Wort, die reine Natürlichkeit und Einfalt.

Aber diese Einheit von beidem ist zunächst in ihm nur ein unmittelbares Daseyn. Er ist zwar in seinem Inhalte sich selbst gleich: — aber er ist es noch nicht für sich. Die Beziehung auf sich selbst hat er aufgegeben durch den Uebergang in die Unmittelbarkeit: aber da er nicht blos als der allgemeine Begriff des Lebens in die Natürlichkeit eingegangen ist, sondern als Subjekt, so ist dieß nur der Durchgang des Selbstbewußtseyns zu sich selbst. Seine Unmittelbarkeit, aufgenommen in die Bewegung des Geistes, geht in den Begriff seiner selbst, oder in die Subjektivität zurück, und diese constituirt sich so durch Aufnahme jener Unmittelbarkeit oder Natürlichkeit in sich selbst als persönliches Fürsichseyn.

In diesem Werden aber wird er nicht ein anderer, als er schon ist, sondern es geschieht nur, daß er, was er überhaupt an sich ist, auch durch sich und für sich sey.

Darin aber liegt die Nothwendigkeit, daß der subjektive Geist in einen Unterschied eingehe, sich von sich in seiner Unmittelbarkeit unterscheide und diese negire. So entsteht ein Kampf, die Möglichkeit einer Entzweiung.

Christi Unsündlichkeit ist nicht blos eine natürliche Unschuld, sonst wäre sie ohne Werden, bewußtlos. Die Möglichkeit des Gegentheils muß stets zur Seite liegen und überwunden werden: nur so ist das Bewußtseyn über das Gute möglich. Dennoch bleibt die Möglichkeit der Entzweiung stets nur eine gedachte; der Unterschied wird nicht zum Gegensatz: denn nach seiner andern Seite ist Christus die reine Allgemeinheit (vgl. S. 126. 128. 134 u. s. w.). Die Entwicklung der Persönlichkeit Christi ist eine gleichmäßige Bewegung, die auf jeder Stufe den Unterschied ihrer Momente in die Einheit des Wesens auflöst. Indem also die Subjektivität sich unterscheidet von ihrem unmittelbaren Wesen, so zieht sich gleichermaßen und zumal das Wesen hinein in die Subjektivität, oder es geschieht zumal und ist dasselbe nur von anderer Seite, daß das allgemeine Wesen sich erhebt in die

Subjektivität, und daß die Subjektivität eingeht in ihr Wesen oder Ansich: oder — seine Entwicklung ist in sich stets gleicher Einheit zumal eine steigende Erhebung der Allgemeinheit in das Bewußtseyn oder Fürsichseyn, und eine Vertiefung des Fürsichseyns in das Ansichseyn. So konnte in ihm der Unterschied zwischen Denken und Seyn, Wollen und Vollbringen nie in einen wirklichen Gegensatz umschlagen, sondern muß als ein auf jeder Stufe der Entwicklung überwundener angesehen werden.

Andrerseits aber tritt, hiemit nicht vermittelt, bei Conradi später die völlig entgegengesetzte Darstellung von Christi Unsündlichkeit auf (S. 265 ff.). Die Schuld, sagt er, als die nothwendige Folge der Entwicklung des persönlichen Selbstes, erscheint als ein allgemeines Schicksal. Christus konnte sich nicht als eine Persönlichkeit darstellen, ohne daß die von ihrer Verwirklichung unzertrennlichen Momente hervorgetreten wären. So nothwendig in ihm ein persönliches Selbst anerkannt wird, müssen auch dessen nothwendige Bedingungen, der eigene Wille des Fürsichseyns, das daraus sich ergebende Bewußtseyn der Schuld, Schmerz und Leiden um die Sünde in ihm anerkannt werden. Weil er die reine Vollendung des persönlichen Selbstes ist, so müssen auch innerhalb der Sphäre ihrer Verwirklichung die Ergebnisse dieser Entwicklung in ihrer ganzen Reinheit erschienen seyn und in ihrem ganzen Umfang; sie müssen dieß Bewußtseyn der Schuld, die Reue, die Traurigkeit, den Gehorsam, in ihrer Totalität, Unbedingtheit, Tiefe und Allgemeinheit aussprechen und die ganze Menschheit in sich fassen. Aber in derselben Allgemeinheit und Absolutheit steht das göttliche Gesetz in seinem Bewußtseyn und Willen: und so ist Schuld und Leiden zwar in ihm wirklich gesetzt, aber ebenso ist er vermittelst des Gehorsams in der wirklichen Einheit mit dem göttlichen Gesetze; und deßhalb jenes beides, so nothwendig als es ist, so nothwendig auch aufgelöst. Die wahre Bedeutung seiner Unsündlichkeit ist also, daß er ohne Sünde ist, und doch nicht gut; niemand ist gut, denn nur Einer, Gott.

Seine Unsündlichkeit ist nicht die reine Negation der Sünde, sondern vielmehr die aufgehobene, zu keinem beharrlichen Zustande, zu keiner objektiven Wirklichkeit gekommene Sündlichkeit. So leidet er um der eigenen Sünde willen. Aber jedes Leiden um die eigene Sünde schließt auch das Leiden um die fremde in sich (wie umgekehrt): und so kommt sein Leiden, wie ihm, so auch uns zu gut. —

Die Entwicklung der Persönlichkeit Christi aber, fährt er fort (S. 128.), erreicht in ihrer Richtung zu sich selbst nothwendig einen Punkt, wo diese Richtung als vollendet angesehen werden muß. Damit aber, daß so das Selbstbewußtseyn, die Subjektivität sich vollendet hat, erlischt nicht die Entwicklung: sonst wäre ja dieses allgemeine Selbstbewußtseyn, das sich besondert hat, nur erst ein abgeschlossenes Fürsichseyn, das noch einen Gegensatz auffer sich zurückließe (die Menschheit). Es muß sich daher die Persönlichkeit des Individuums zur Persönlichkeit des Geschlechts erweitern: und der Fortschritt des Selbstbewußtseyns Christi ist daher weiter der, daß er sich als das Ganze, als die Wahrheit und das Leben des Ganzen wisse. Denn da in ihm das ganze Wesen überhaupt, die zusammengenommene Gattung zum Fürsichseyn kommt, so hat sich seine Persönlichkeit erst vollendet, wenn ihre alles umfassende, keinen Gegensatz mehr auffer sich lassende Allgemeinheit zum Fürsich geworden, von ihr erfaßt ist. So ist die Entwicklung der Persönlichkeit Christi die Entwicklung des Menschengeschlechts selbst. Seine Persönlichkeit, Individualität muß das eigentliche Seyn und Leben des Ganzen enthalten; und da sie doch eine Individualität (ein bestimmtes Bewußtseyn) ist, welche aber zum Daseyn des Ganzen sich erweitern soll, so muß sich diese Individualität zum Bewußtseyn des Ganzen als ihres Wesens entfalten, damit sie alles in ihr, als dem eigentlichen Leben der Welt, beschlossen, nichts mehr gegensätzlich und auffer sich stehend sehe. Christus ist die Wahrheit: und er hat die Wahrheit, weil er die Wahrheit ist. Dieser denkende Mensch weiß die Wahrheit, weil er als das Wesen, als das allgemeine Seyn gesetzt ist.

Er ist kein Philosoph, sondern der Anfang und die Voraussetzung aller wahren Philosophie, sofern alle Wissenschaft durch die Wirklichkeit dessen vermittelt seyn muß, was sie begreift.

Das wirkliche, lebendige Daseyn der Wahrheit ist aber das Leben. Weil das Ganze oder Allgemeine in Christus individuelle Wirklichkeit ist, so ist das Allgemeine ihm nicht mehr äusserlich als ein Gesetz: sondern sich, oder sein Wesen wollend, will er das Allgemeine. Seine Thätigkeit steht in ununterbrochener Einheit mit dem Ganzen, denn dieses ist wirksam in ihm, und geht zu dem Ganzen, denn diesem ist sein Leben geweiht. Dieß Individuum, weil es das Leben des Ganzen enthält, wird nun für dieses hinwiederum Grund und Quelle des Lebens. Der Wille desselben also, das Leben des Ganzen zu seyn, ist der Wille, sein Leben dem Ganzen mitzutheilen, und das Ganze durch sich zum Genusse seiner selbst zu führen.

So wird das Ganze des Menschengeschlechts Zweck und Streben Christi, und dieß nimmt eine zwiefache Richtung, je nachdem er sich als Wahrheit oder als Leben mittheilt. Jene ist Princip seiner Lehre, dieses seiner That. Seine Lehre ist nur das laute Zeugniß von sich selbst, durch welches er mit dem Bewußtseyn des Ganzen in Gemeinschaft tritt, um ihm zur Einsicht und zum Verständniß seiner selbst zu helfen. Seine That aber ist die durch den Willen eines Subjekts vermittelte Gesammtthätigkeit des Lebens. Dieses hat eine physische und eine geistige Seite. In ersterer Beziehung sind seine Wunder integrirende Theile seiner von sich zeugenden Persönlichkeit. Er ist das Leben, und von sich zeugend durch That gibt er Leben. In ihm ist das Leben des Ganzen. Das Leben des Ganzen aber schafft und gibt Leben; so muß also, indem er sich darstellt als das, was er ist, in der Form des individuellen Willens dasselbe durch ihn geschehen, was durch das Ganze geschieht. Wer nur ein ideelles Daseyn der Wunder, im Glauben und in der Entwicklungsstufe des Geistes seiner Zeit begründet, zugeben will, und sie sofort für Formen des Denkens oder für Mythen

erklärt, und Parallelen dazu aus andern Völkern herbeizieht, der vergißt, daß er mit all dem das Gegentheil von dem beweist, was er will. Denn, sind die Wunder der rechte und eigentliche Ausdruck des Geistes dieser Zeit, so sind sie auch thatsächlich geschehen, — indem sonst Subjektivität und Objektivität nicht mehr Eines und dasselbe, nur von anderer Seite betrachtet, seyn könnte (oder indem wir sonst eine Stufe hätten, wo das Selbstbewußtseyn des Geistes nicht zugleich Offenbarung wäre).

Auf geistige Weise aber stellt Christus das allgemeine Leben dar, indem er die Gerechtigkeit persönlich repräsentirt. Seine Gerechtigkeit ist die Gerechtigkeit des Geschlechts, das in ihm sich verwirklicht hat: daher, ihn wollend, will und hat der Mensch seine Gerechtigkeit. — In dieser Gerechtigkeit vollendete sich seine Persönlichkeit.

Da aber der vollendeten Persönlichkeit wesentlich ist, daß sie eine äussere Form der Existenz, Leiblichkeit habe; diese aber bei ihr, als vollendeter, selbst vollendete Form seyn muß: so kann die Integrität dieser Persönlichkeit nicht aufhören, sie ist unauflöslich. Nur Unwesentliches kann sie fallen lassen in ihrem Entwicklungskampf: aber der letzte, größte Kampf ist auch der vollkommene Sieg, die vollendete Darstellung der Persönlichkeit in ihrer Ganzheit. Die Auferstehung Christi ist so nothwendig gegeben mit dieser Vollendung der Persönlichkeit, daß sie nur deren Darstellung ist. Es müßte ein Mißverhältniß statt gefunden haben zwischen Wesen und Form Christi, wenn er nicht auferstanden wäre. So nothwendig die vollendete Persönlichkeit ist, so nothwendig ist auch ihre Selbstdarstellung oder Behauptung ihrer selbst. Nach ihrer innern Macht reproducirte sich in jedem Augenblick diese Persönlichkeit, und diese Reproduktion ist in jenem höchsten Moment des Kampfs zugleich ihre Redintegration.

Da aber das Wesen der Persönlichkeit in der nothwendigen Einheit mit ihrem leiblichen Daseyn besteht, so kann jede Unangemessenheit der äussern Existenz zum innern Wesen der sich vollendenden Persönlichkeit ihr nicht wesentlich, sondern

nur ein vorübergehendes Moment ihrer Entwicklung seyn. So liegt also in ihrer Vollendung das, daß diese Leiblichkeit keine Form der Existenz mehr habe, die nicht vom innern Wesen der Persönlichkeit durchdrungen und erfüllt wäre. Ebenso aber, wie diese Persönlichkeit in ihrer Vollendung eingetreten ist in die vollkommene Einheit mit sich selbst: so ist ihr auch nothwendig die äussere Wirklichkeit, die Natur, nicht mehr hindernd; sondern sie steht auch in Uebereinstimmung und Einheit mit der Natur. Das natürliche Daseyn ist eingeschlossen in den Begriff der unendlichen Persönlichkeit: daher ist nun der Geist, wie er sein Daseyn hat in sich selbst, so auch in die Unendlichkeit des Alls ausgebreitet durch die gleichmäßige Form seines natürlichen Daseyns; er ist das Licht, welches in einem Brennpunkte das Allleben des Universums versammelt und wiederum in dasselbe ausgegossen ist. Eine solche Persönlichkeit gehört keiner besondern Form der Existenz, auch der Erde nicht mehr an als solcher, sie ist aufgenommen als vollendete Persönlichkeit in die Unendlichkeit und Allgemeinheit eines freien Daseyns. Die Schranke hat nur ihren Grund in der natürlichen Existenz: da aber der natürliche Leib aufgenommen und begeistet ist von dieser unendlichen Persönlichkeit, so kann er von ihr nicht mehr gehindert werden. Er hat wohl in ihr ein örtliches Daseyn; aber dieß ist lediglich durch ihn bedingt; der Leib folgt dem Zuge des Geistes: die Persönlichkeit ist in der vollkommenen Uebereinstimmung ihres innern und äussern Zustandes zum wirklichen Besitz ihrer Freiheit gelangt, und feiert ihren Sieg in der Thatsache der Himmelfahrt.

Der Gegensatz des Ganzen mit dem Individuum ist jedoch hiemit erst für diese vollendete Persönlichkeit aufgehoben: das Weitere ist, daß das allgemeine, in ihm verwirklichte Bewußtseyn ebenso zum Bewußtseyn aller andern werde. Die Nothwendigkeit hievon und die Gewähr dafür liegt darin, daß diese Persönlichkeit der wirkliche Begriff des Ganzen und ebenso dem Ganzen zugekehrt ist. Daß er der Begriff des Ganzen ist, darin liegt für jeden Einzelnen die

Nothwendigkeit, in ihm die eigene Realität und Wahrheit zu suchen. Das geschieht im Glauben, wo der Mensch sich in einem Andern hat. Das Ganze, als reine Glaubenseinheit gedacht, versammelt sich um diese Eine Persönlichkeit: alle seine Bewegung strebt diesem Mittelpunkt zu, geht in ihm zusammen. — Würde aber diese Bewegung die einzige seyn, so würde alle Thätigkeit, alles Leben in dem Mittelpunkt untergehen, erlöschen, aus den Gliedern in dem Haupte zusammenfließen. Würde dieß Leben nicht zu den Gliedern zurückkehren, so würde die Kirche in sich selbst erstarren, selbst die Natur eines organischen Ganzen verlieren. Daher ist eben so sehr, als daß er der Begriff des Ganzen für die Kirche sey, zu welchem sie hinstrebt, auch das andere nöthig, daß er dem Ganzen zugekehrt sey. Das Daseyn der Kirche also setzt ausser jener allgemeinen Bewegung zu dem Mittelpunkt, Christus, noch eine Bewegung von dem Mittelpunkt nach den Theilen hin voraus, durch welche sie erhalten und wiedergeboren werden; so daß der Einzelne in ihm sich nicht verliert, sondern findet, weil alle in ihm der Möglichkeit nach enthalten sind. —

Nachdem wir nun diese interessante Darstellung zusammenhängend gegeben haben, so sey es erlaubt, dieselbe etwas näher zu würdigen.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß in diesem Versuch ein reicher, dialektisch gebildeter und tiefer Geist sich verräth. Aber obwohl wird anzuerkennen seyn, daß er in einem wesentlichen Punkt, von welchem nachher die Rede werden wird, der Christologie wichtige Dienste geleistet hat: so ist doch in mehreren andern seine Theorie ungenügend.

1) Die Unsündlichkeit Christi anlangend, so ist zwar anzuerkennen, daß, Christus als wahrhaften Menschen zu denken, ein in jeder Beziehung berechtigtes Unternehmen ist. Allein wenn auch auf ihn die Kategorie der Schuld angewendet wird, so ist dieß nicht blos zerstörend für die Christologie überhaupt, und für den Versuch selbst, der eine solche geben will, sondern auch von dem Standpunkt des Verfassers

aus eine sich selbst widersprechende, und endlich eine solche Vorstellung, die des Beweises ermangelt.

Nur einige Worte über das Letztere. Diese Vorstellung ist auf den Grundsatz gebaut, daß die Sündlichkeit und Schuld die nothwendige Entwicklungsform alles menschlichen Lebens sey. — Allein dieser Satz entbehrt des Beweises. Wenn man etwa das häufig zu hörende sagen wollte: daß in jeder Entwicklung ein Unterschied hervortreten müsse, ein sich Unterscheiden des Subjekts von seiner ersten, natürlichen Lebensform: so liegt hierin noch nicht Gegensatz und Entzweiung. Ja nach Conradi selbst leidet das auf Christus keine Anwendung; denn bei ihm wurde der Unterschied nicht zur Entzweiung. Seine Natürlichkeit war eine reine, war das unmittelbare Daseyn des reinen Ganzen (das er auch den heil. Geist nennt), in subjektiver Weise: und wenn sie schon erst durch Christi Willen und Selbstbewußtseyn zur wahren Persönlichkeit werden konnte, so haben wir doch kein Recht zu sagen, daß Christus, weil er stets noch eine Entwicklung vor sich hatte, je seine Gegenwart als eine unberechtigte an ihrer Stelle, d. h. als eine sündige habe erkennen müssen. Denn, setzen wir nur, was Conradi selbst setzt, daß er die urbildliche Entwicklung des Geschlechts darstelle, so ist jede seiner Lebensstufen berechtigt, und es könnte nur durch ein falsches Bewußtseyn, ja durch Sünde geschehen, daß sie von ihm als unberechtigt und als Sünde gewußt würde. — Sonach ist die spätere Lehre Conradi's von Christi Sündlosigkeit eine sowohl dem früher über sie und über das Inwohnen des Ganzen, Göttlichen in Christus Gesagten widersprechende, als auch unbewiesene Vorstellung.

Was aber die S. 114—116 versuchte Construktion der Unsündlichkeit Christi durch die Geburt aus dem Geiste betrifft, so folgt aus dem Satz „in dem Maaße, als die Unterschiede der Geschlechter, Völker u. s. w. in den Geist des Menschengeschlechts zusammen gehen, verliert das Princip der Erzeugung seine Beschränkung, gewinnt das Wesen immer mehr Gewalt über die Form, muß in der Geburt der Individuen das Leben

der Menschheit stets mehr in seiner reinen Unmittelbarkeit und Wahrheit hervortreten" zu viel; nämlich ein stufenweises Hervortreten immer reinerer Individuen, bis Christus in der stetigen Reihe dieser Erzeugungen als quantitativ Höchster aufträte: eine Ansicht, wofür die Geschichte die Beweise versagt, wie es auch dem Satze des Verf. selbst widerspricht, daß vor Christus die Menschheit nur harrend war auf Christus, als ihre Erfüllung, nicht aber schon vor ihm in stetiger Entwicklung immer erfüllter und reicher wurde.

2) Tiefer aber, als das so eben Besprochene, greift in das Ganze dieser Theorie die Ansicht ein, daß die Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseyns identisch sey mit der des göttlichen. Von wissenschaftlicher Seite zwar scheint sich dieß auf den ersten Anblick zu empfehlen und das Interesse der nach Einheit strebenden Vernunft für sich zu haben. Allein es wird sich leicht zeigen, daß, wenn diese Identität Wahrheit hätte, der Grundgedanke des Conradi'schen Werks aufgehoben wäre. Dieß ist die Idee der vollendeten, d. h. einer solchen Persönlichkeit, welche in Form des subjektiven Bewußtseyns das Allgemeine, Ganze, Göttliche in sich darstellt. Ist nämlich die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes zugleich die des Göttlichen und Gott als Weltgeist gedacht; so sind wir dem ertensiven Begriff des Unendlichen anheimgefallen, sein Wesen vertheilt er an die Allheit der Geister, und kann dann auch nicht in Einem Individuum so ganz seyn, wie er doch nach Conradi in Christo ist: sondern nur in der Gesammtheit der Geister. Ginge er nach seiner Ganzheit ein in Ein Individuum, und vertheilte er nicht sein Wesen an die Allheit der Geister, so wäre er so sehr allein in diesem, daß er in den andern nicht mehr wäre. Dieses Eine Individuum müßte dann z. B. als die Welt regierend angesehen werden. Zwar könnte dadurch geholfen werden, daß in dem Weltgeist Unterschiede gesetzt würden, z. B. trinitarische; * allein dieß würde

* Wie nach der Kirchenlehre nur der Sohn, nicht der Vater und der heil. Geist Mensch geworden ist.

schon über die Vorstellung des Weltgeistes auf die christliche Idee der göttlichen Persönlichkeit hinaus führen, indem es derjenigen Theorie, die Gott als Weltgeist denkt, wesentlich ist, in Gott selbst keine Unterschiede zu setzen, sondern es erst durch die Welt zu diesem kommen zu lassen. — Diese Identifikation der göttlichen und menschlichen Entwicklung veranlaßt in der dargestellten Theorie häufig ein unangenehmes Spiel mit Begriffen; z. B. das Ganze heißt Menschheit, Gott, Christus, und in solcher Vereinerleiung kommen die Unterschiede so wenig zu ihrem Recht, daß, statt der wahren, durch Unterschiede vermittelten Einheit, nur eine unordentliche Mischung der Begriffe häufig sichtbar wird.

3) Ausserdem aber hält Conradi diese Identität nicht einmal durchgehend fest. Nach seiner Ansicht muß jede neue Lebensstufe des Geistes eben so wohl als That des — nur in der Allheit seiner Individuen existirenden Geschlechts — wie als That Gottes begriffen werden. Dennoch ist der Eintritt Christi in die Menschheit so gefaßt, daß das existirende Geschlecht sich aller Selbstthätigkeit zu seiner Hervorbringung enthält, und er als die That des allgemeinen, in ihm zur Persönlichkeit sich emporhebenden Urgrundes erscheint. Hier zeigt sich besonders deutlich, daß, wenn nur Christus als neue Schöpfung betrachtet werden soll, woran es Conradi nicht fehlen läßt, Gott nicht als Weltgeist, d. h. so darf gedacht werden, daß er keine andere Existenz habe, als die in der Welt.

Dennoch verdient dieser Versuch besonders darum dankbare Anerkennung, weil er in echt wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung die ganze vorchristliche Religionsgeschichte als die aus einander gefallenen, oder vielmehr als die noch einseitigen Momente der absoluten Religion des Christenthums betrachtet; als den Zielpunkt der ganzen Entwicklung die persönliche Einheit Gottes und des Menschen, oder des Gottmenschen durchführt, und der vorchristlichen Religionsgeschichte die Bedeutung anweist, dem Hervortreten des Gottmenschen dadurch die Stätte zu bereiten, daß die Momente der wahren, d. h. gottmenschlichen Persönlichkeit nach einander im Bewußtseyn

der Menschheit aufgingen. In Betreff jener wissenschaftlichen Behandlung der Religionsgeschichte gebührt zwar dem Meister der Schule der Ruhm der Erfindung. Allein die Ausführung Conradi's schreitet stetiger und sicherer vorwärts: sie hat an der Idee der vollendeten Persönlichkeit ein festes, leitendes, das Ganze organisirendes Princip, während die Hegel'sche Darstellung viel abstrakter gehalten ist. Dieses Princip schloß ihm auch ein tieferes Verständniß der Bedeutung des Judenthums auf, das bei ihm eine weit höhere Stellung als bei Hegel erhält * — an dessen prophetischer Seite er dann auch den unmittelbarsten, natürlichen Uebergang auf das Christenthum gewinnt. In seiner Lehre endlich über den Begriff dieser Persönlichkeit Christi, daß sie nämlich sey die in individuelle Form eingegangene Totalität, über ihre Entwicklung und Vollendung, namentlich aber über ihr Verhältniß zur Menschheit, die durch ihn neugeboren werden, und um ihn als das Haupt zu einem lebendigen Organismus sich zusammenschließen soll, weil alle Individuen der Menschheit in ihm als der Totalität verfaßt und der Möglichkeit nach enthalten sind — in allem diesem ist nach dem Obigen so viel Wesentliches für eine glückliche Ausbildung der Christologie enthalten, daß wir keinen Anstand nehmen, dieß, wie für die eigenthümlichste, so auch für die gelungenste Parthie des Werkes zu erklären. Nur ist andererseits nicht zu verkennen, daß Conradi gerade in diesem Hauptpunkt über seine Voraussetzungen hinausgreift, indem er die Verwirklichung des Ganzen in einem Individuum für möglich nicht blos, sondern für nothwendig hält, was von dem Standpunkt aus nicht kann gesagt werden, wo Gott als Weltgeist gedacht ist, und somit nur in der Totalität der Individuen verwirklicht seyn kann. So daß

* Ueber die ungebührliche Zurückstellung des Judenthums in Hegels Religionsphilos. vgl. Dr. Steudel, „Blicke in die alttestamentliche Offenbarung" Tüb. Zeitschr. 1835. 1. 2. Die christliche Gnosis, von Dr. Baur, S. 726 ff. J. H. Fichte, „Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältniß" 1834. S. 14 ff.

unser letztes Urtheil über diesen Versuch darin wird bestehen müssen: Es muß mit den zwei Elementen dieser Schrift, dem Weltgeist einerseits, und der Idee vollendeter Persönlichkeit andererseits, die mit sich im Widerspruch sind, nothwendig zur Scheidung kommen; und entweder das eine oder das andere ausgeschlossen werden. Es muß entweder bei dem Ersten consequent beharrt, dann aber auch die Idee der vollendeten Persönlichkeit, die die Zierde des Werkes ist, ausgeschlossen, oder aber diese behauptet, dann aber auch so durchgeführt werden, daß die ihr feindliche Vorstellung von Gott als dem Weltgeist ausgeschieden wird: nur wenn das letztere geschieht, hat auch die Lehre von der Gemeinde als Organismus und von Christus als Haupt dem gemäß, was oben bei Darstellung des Schelling'schen Versuches gesagt ist, Halt und Bedeutung.

Und nun gehen wir über zu der Christologie von Hegel selbst, wobei am meisten die oben erwähnten Vorlesungen über die Philosophie der Religion in Betracht kommen. *

Gott ist als Geist der dreieinige, sagt er; als Geist ist ihm wesentlich, sich zu manifestiren, sich als Unterschiedenes zu setzen, oder zu objektiviren. Hiemit ist nun gesagt, daß Gott, um Geist zu seyn, sich ein Anderer werden muß. In der göttlichen Idee nun ist freilich dieser Unterschied ebenso unmittelbar wieder aufgehoben, wie er gesetzt ist, und so kommt es in Gott nach dieser immanenten Trinität zu keiner Ernsthaftigkeit des Unterschieds: das Unterscheiden ist hier nur ein Spiel der Liebe mit sich selbst: zur Trennung und Entzweiung kommt es nicht. Damit der Unterschied als ein fester hervortrete, und nicht immer wieder das Identische sey, wird der

* Vgl. Bd. II. (Werke XII.) besonders S. 204—256. Ferner gehört hieher von der Phänomenologie der Abschnitt: die offenbare Religion. Geschichte d. Philosophie III. S. 100—108. (Werke Bd. XV.). Philosophie der Geschichte (Werke IX.) S. 328 ff.

Sohn, oder der Unterschied in Gott entlassen aus Gott, daß er für sich selbst, ein Freies sey, ein Wirkliches ausser, ohne Gott. Das Entlassene ist die Welt überhaupt, welche der freie und sein selbst sichere Gott, weil das Freie nur für das Freie vorhanden ist, selbstständig seyn läßt. Allein eben dieß Seyn in Selbstständigkeit ohne Gott ist keine wahrhafte Wirklichkeit. Das Seyn der Welt ist daher, nur einen Augenblick des Seyns zu haben; dann aber diese Trennung, Entzweiung mit Gott aufzuheben, zum Ursprung zurückzukehren. Hierin liegen alle Momente des Processes, der darin besteht, daß der Geist zur Entzweiung und von da zur Versöhnung fortschreite.

Stellen wir dieses nun bestimmter dar, um dadurch auf die Christologie Hegels zu kommen, so sagt er: die Welt ist Natur und endlicher Geist. Der endliche Geist aber hat das Bedürfniß in sich, die absolute Wahrheit zu haben. Darin liegt schon, daß das Subjekt in der Unwahrheit stehe: doch steht es als Geist zugleich über der Unwahrheit, indem ja diese das ist, was von ihm überwunden werden soll. Die Unwahrheit aber enthält näher das in sich, daß das Subjekt nicht ist, was es seyn soll — dieß erkennend (und erkennen soll es das Subjekt) erkennt es sich als böse und steht in Entzweiung mit sich selbst, mit Gott und der Welt. Daraus ergibt sich dann der Schmerz über die Sünde und deren Folgen, die Uebel, und das Bedürfniß der Versöhnung.

Oder anders: der endliche Geist in seiner ersten, unmittelbaren Gestalt ist der natürliche Geist. Aber es ist gerade Wesen des Geistes, nicht natürlicher Geist zu seyn; das Natürlichseyn ist das Böse: denn der Geist muß wirklich werden als Geist; die Natürlichkeit ist seine unangemessene Gestalt. Damit er aber Geist werde, dazu ist nöthig, daß er, der Natürliche, Unmittelbare übergehe in die Trennung oder Entzweiung mit sich. Er muß inne werden, daß die Natürlichkeit seinem Begriffe unangemessen ist. So erkennt sich der Mensch als böse; und je mehr der Geist in seinem Bewußtseyn als Einheit, als das Absolute aufgeht, desto mehr ist der Widerspruch

gegen ihn, als gegen ein Unendliches, ein unendlicher Widerspruch. Der Mensch bedarf der Versöhnung. Wie soll er sie erlangen?

Er muß werden, was er seinem Begriff nach ist: er muß aber dazu eine Zucht durchlaufen. — Hiezu bedarf es des Bewußtseyns. Es mehret den Schmerz der Trennung, aber es muß ihn auch heilen.

Hiebei kommt es nun besonders auf zweierlei an:

1) Dem Subjekt muß das Bewußtseyn werden, daß dieser Gegensatz zwischen Gott und Mensch, den das Böse stiftet, nicht an sich da, sondern das Innere oder die Wahrheit das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes ist.

2) Weil aber der Gegensatz an sich aufgehoben ist, so kann und soll das Subjekt auch für sich dessen Aufhebung, oder die Versöhnung erlangen.

Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, oder daß Gott und Mensch ihrem Wesen nach nicht als absolut und abstrakt ausser einander stehende Extreme anzusehen sind, das macht die Bedingung oder Möglichkeit aus, daß das Subjekt den Gegensatz auch für sich aufhebe. Aber daß das Ansich, oder die Möglichkeit der Versöhnung wirklich werde, dazu ist nöthig, daß diese Möglichkeit dem Menschen zum Bewußtseyn komme: sonst bliebe Gott dem Menschen fremd, äusserlich, im extremsten Gegensatz gegen seine Natürlichkeit, die er als böse erkennt.

Aber die große Frage ist nun: wie kann der Mensch zu dem Bewußtseyn gelangen, daß der Gegensatz mit Gott an sich oder der Möglichkeit nach aufgehoben sey? Es ist hier in Betracht zu ziehen der Standpunkt des Bewußtseyns, das die Möglichkeit einsehen soll. Es ist im Allgemeinen der Standpunkt des unendlichen Schmerzes, für welchen der Gegensatz gegen Gott in seiner ganzen Schroffheit sich aufgethan hat.

Wie soll er gestillt werden? Nicht so, daß dem Bewußtseyn die Unangemessenheit der Natürlichkeit für den Geist verschwände. Das wäre eine retrograde Bewegung, eine

Vernichtung des Gegensatzes durch Vernichtung des Geistes als Geist. Der Geist muß den Zwiespalt ertragen, aber wie soll er denn doch die Versöhnung erlangen?

Der Geist auf dieser Stufe ist nur der endliche Geist; er weiß nichts von seiner an sich seyenden oder wesentlichen Unendlichkeit; es ist ihm wesentlich, sich in unendlicher Distanz von Gott zu denken. Wie soll er inne werden, daß Gott ihm nahe sey?

Etwa durch die Natur? Sie kann Gott nicht ganz offenbaren, sie hat keine Seele, keinen Geist; sie weiß Gott nicht und kann daher auch nicht erzählen, was sie nicht weiß. Nur abstrakt als Macht u. dgl. kann sie Gott offenbaren, was für die geistigen Leiden, in denen das Bewußtseyn steht, nicht genügt. Der Mensch auf der Stufe des Zwiespalts ist ja bereits subjektiver Geist: die Offenbarung, daß Gott nahe sey und Eins mit dem Geist — muß also geschehen durch den Geist.

Aber kann dieß der eigene Geist thun — und dem Menschen Gewißheit geben von der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen? Vielmehr gibt er ihm nur das Bewußtseyn der Trennung. Der endliche Geist auf dieser Stufe hat weder die rechte Erkenntniß von Gott, nämlich daß ihm wesentlich ist, sich zu verendlichen, noch vom Menschen, daß ihm wesentlich ist, an sich unendlich zu seyn: sondern durch seinen ganzen Standpunkt ist er zu der Meinung einer absoluten Scheidung seiner, des Vereinzelten von Gott getrieben. So muß also Gott selbst sich ihm als nahe zeigen. Da ist aber nicht genug, daß Gott durch Worte und Zeichen, wie z. B. im feurigen Busch sich gnädig zeige: das wäre nur eine äusserliche, vereinzelte, flüchtige Verbindung Gottes mit dem Menschen, würde keineswegs eine wesentliche und ewige beweisen. Die Gewißheit einer innerlichen oder wesentlichen Verbindung Gottes mit dem Menschen kann nur dadurch gegeben werden, daß Gott selbst Mensch wird. Nur dadurch kann der endliche Mensch mit Gott versöhnt sich wissen, wenn er das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst bekommt: von Gott sich absolut getrennt achtend kann er nur dadurch überführt werden,

daß Gott ihm nahe sey, wenn Gott als seinesgleichen ihm gegenübertritt auf gegenständliche, sinnliche Weise. Das kann nur dadurch geschehen, daß Gott das Moment der Einzelheit an sich nimmt, die Form der Unmittelbarkeit. Aber diese Unmittelbarkeit kann Unmittelbarkeit des Geistigen nur in der geistigen Gestalt seyn, welches die menschliche ist. Es ist nicht darum zu thun, dem Menschen die Nothwendigkeit der Einheit Gottes und des Menschen zu-zeigen: um Spekulation handelt es sich hier nicht, sondern nur um die Gewißheit, in unmittelbarer Weise, was durch innere oder äußere Anschauung geschehen kann. Eine Gewißheit durch innere Anschauung ist, wie gesagt, für den Menschen im Zustand des Zwiespalts nicht möglich: so muß sich also die Idee hingeben der Anschauung, Empfindung, damit unmittelbare Gewißheit werde.

Daher nimmt Gott die Bestimmung der Einzelheit in sich auf: und nicht blos der Einzelheit überhaupt (diese Bestimmung wäre selbst wieder nur die allgemeine, daß es Gott wesentlich sey, sich zu individualisiren). Sondern, da es um die Gewißheit des Anschauens und Empfindens zu thun ist, so muß die substantielle Einheit Gottes und des Menschen — das Ansich — als einzelner, ausschliessender Mensch erscheinen für die Andern.

Dieser Andere ist ihnen dann zwar ein jenseitiger: aber das Ansich in der Form der Einzelheit ist nun auf den Boden der Gewißheit gerückt. Dieß ist das Ungeheure, die schwerste Bestimmung in der Religion, die doch nothwendig ist: Gott Mensch, erscheinend in menschlicher Gestalt! Das Erscheinen ist für Anderes: das Andere ist die Gemeinde.

Diese Erscheinung Gottes nun im Fleisch** ist in einer bestimmten Zeit, und ist in diesem Einzelnen, damit ein Anknüpfungspunkt wäre für das Bewußtseyn der Einheit des Göttlichen und Menschlichen. Weil sie Erscheinung ist, geht sie für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte. Diese

* Vgl. XII., 275 fg. ** Vgl. XII., 257 ff.

sinnliche Weise muß verschwinden und in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die sinnliche Form geht in ein geistiges Element, das heißt, in die Einsicht über, daß es sich hier um das allgemeine Menschliche handle, das nach seinem innersten Wesen zur Offenbarung komme. Diese Reinigung erfährt das Sinnliche dadurch, daß es vergeht.

So ist der Tod Christi der Scheidepunkt, wo sich zeigen muß, ob man Christus mit den Augen des Glaubens ansieht, oder nicht. Der Tod ist die Probe seiner Menschheit; denn Sterben ist allem Menschlichen wesentlich, und Probe seiner Göttlichkeit, denn an diesem Aeußersten muß sich erweisen, ob Christus unterliegt dem Tode. Der Glaube weiß, daß sein Tod kein Unterliegen war, sondern des Todes Tod; nicht durch persönliche Auferstehung, sondern durch Auferstehen in der Gemeinde. Von hier an gewinnt seine Geschichte geistige Auffassung.

Bei der Beglaubigung Christi ist möglich eine äußere oder innere Weise. Jene geschieht durch seine Lebensgeschichte, durch seine Wunder u. s. w. Allein Wunder sind eine völlig unangemessene Beglaubigung des Geistes S. 256. 263 ff.: gegen sinnliche Fakta kann immer etwas eingewendet werden, weil Bewußtseyn und Gegenstand hier immer ausser einander sind, der Gegenstand nicht Geist ist. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er nicht durch den Geist, Begriff gesetzt ist. Der göttliche Inhalt ist nicht sinnlich, wie soll er also sinnlich bewiesen werden? Nach äußerlicher, sinnlicher, aber auch zugleich irreligiöser Betrachtung ist Christus Mensch, wie Sokrates; ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sey, was die Grundlage für das Bewußtseyn der Menschen ausmachen müsse. Daher ist erst eine andere Weise der Betrachtung nöthig, die des Glaubens. Was der Geist für Wahrheit nehmen, glauben soll, muß nicht sinnlich zu Glaubendes, sondern etwas seiner Würdiges, Geistiges seyn: und es ist eine Hauptbestimmung, daß sein Verhalten gegen das Sinnliche

zugleich ein negatives Verhalten ist. Es ist nicht um den Glauben zu thun an diese äussere Geschichte, sondern um den Glauben, daß dieser Mensch Sohn Gottes war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer: der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, gewußt als Gott, dessen eigentliches Wesen es ist, Gottmensch zu seyn, seine Geschichte als Gottes Geschichte; sein Lebenslauf als der Proceß und Lebenslauf Gottes selbst, als die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt und darin identisch mit sich ist: das Gegenübergestellte ist die Menschheit, welche sonach in ihrer Einheit mit Gott erkannt ist. So die Geschichte verstehend, geht der Geist über zur Unendlichkeit, verläßt den Boden des Endlichen, und dieß wird heruntergesetzt zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit besteht, nicht in dem Geist, der sich schlechthin gegenwärtig ist. Also nicht die Geschichte, nicht die Worte der Bibel können den Glaubensinhalt hervorbringen, sondern die geistige Auffassung des Glaubens, das Zeugniß des Geistes,* dessen erste Form das Gefühl ist, welches, nachdem es

---

* Vgl. IX, 342. „Wie die Griechen ihre himmlischen Götter vergeistigt haben, so suchten die Christen ihrer Seits in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand, und das Aeusserliche der Erzählung idealisirte, thaten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, andererseits noch mehr um der Sache selbst willen." Im Verlauf sagt er, zwar seyen die Dogmen in die christliche Religion durch Philosophie gekommen: aber darum seyen sie dem Christenthum nicht fremd, sondern gehen dasselbe doch an. Denn „wo etwas hergekommen ist, ist völlig gleichgültig, die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich, und das tief Spekulative ist verwebt mit der Erscheinung Christi selbst." Nemlich nicht sofern etwa dieser Mensch, Christus, etwas Specifisches wäre, oder allgemeine Bedeutung hätte, sondern sofern in dem Glauben an ihn bereits die spekulative Idee von der allgemeinen Wesenseinheit Gottes und des Menschen gährt, und, nur in der Weise der Vorstellung derselbe Inhalt gehegt wird, den die Philosophie, das Sinnliche, Empirische

durch die Erscheinung der Einheit Gottes und des Menschen dessen gewiß geworden ist, daß die Versöhnung an und für sich vollbracht sey, nun im Stande ist, sich selbst in diese Einheit zu setzen, und welches, die Versöhnung als eine an und für sich vollbrachte ergreifend, seinen unendlichen Schmerz gelöst, die unendliche Entzweiung mit Gott aufgehoben und das

---

abstreifend, als allgemeine Wahrheit erkennt, in keiner Weise an ein Individuum gebunden, oder von ihm abhängig. Daß dieß der Sinn Hegels ist, ist wo möglich noch deutlicher zu ersehen aus XV., 104. (Gesch. der Philos. III.) Die Grundidee (von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen) hat allgemeines Bewußtseyn, allgemeine Religion werden müssen. Daher behält und erhält sie die Gestalt für das vorstellende Bewußtseyn, in Form des äusserlichen Bewußtseyns; nicht des nur allgemeinen Gedankens, das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion, und dieß ist der Standpunkt der Philosophie, — die Idee in der Form des Denkens. Wodurch diese Idee als Religion ist, das gehört in die Geschichte der Religion, d. h. ihre Entwicklung, ihre Form. Was er aber für abzustreifende Form hält, das deutet er durch das Beispiel der Geschichte vom Sündenfall an, deren Wahrheit sey, sie vielmehr als die Geschichte Aller zu wissen (S. 105. 106.). Die Anwendung auf die Grundidee des Christenthums ergibt sich von selbst. Zum Ueberfluß setzt er aber bei: durch diese Formen müssen wir also nicht den Inhalt verkennen, geradezu verwerfen, sondern den Inhalt dadurch erkennen; man muß sie aber auch nicht als absolute Formen festhalten u. s. w. Gewiß darf es daher als ein Verfehlen seines Sinnes angesehen werden, wenn man der Persönlichkeit Christi nach ihm eine besondere metaphysische Bedeutung zuschreiben wollte; nur eine historische kann ihm bleiben (wie er auch ebendas. S. 103. diese zwei Seiten scharf unterscheidet). Welches aber seine historische Dignität sey, das ist auch da, wo es am ehesten zu erwarten war, in der Religionsphilosophie, nicht näher angegeben, wie das auch für sich ohne wesentliches Interesse ist; vielmehr wird auch hier zum Tode Christi fortgeeilt, nicht damit wir ihn vielmehr als verklärte, vollendete Persönlichkeit betrachten (in diesem Sinne sieht auch die Kirche in der historischen Erscheinung Christi noch eine Unangemessenheit, die erst nach seinem Tode überwunden wird): sondern sein Tod soll vielmehr uns

Bedürfniß der Wahrheit und Versöhnung gestillt weiß (S. 267.). Dieß unmittelbare innere Zeugniß hat dann aber die Philosophie in's Element des Denkens zu erheben, damit der begreifende Geist dasselbe in seiner wahrhaften Nothwendigkeit erkenne (S. 255.).

Der Gang also, den Hegel zur Construktion der Christologie nimmt, ist in Kurzem folgender: Der sich offenbarende Gott muß Unterschiede in sich setzen; das gehört * zum Begriff der Lebendigkeit, daß Gott ein Proceß sey, der von dem einen Moment zum andern fortschreitet. Indem es mit den Unterschieden in Gott Ernst wird, ist eine endliche Welt gesetzt, damit ein Anderes für Gott gegeben sey, aus welchem zu sich selbst als Geist zu kommen, der Inhalt des Processes oder seines Lebens ist. Diese Rückkehr zu sich selbst geschieht nun im menschlichen Geist, weil Gott in diesem zum Wissen seiner selbst, zum absoluten Wissen gelangen kann. Allein der menschliche Geist in seiner ersten Form ist der natürliche, verendlichte Geist; und die Spitze der Endlichkeit ist das Böse. Wie schreitet nun der Proceß vorwärts, in welchem Gott sich sein Selbstbewußtseyn im Menschen erringt, in ihm zu sich selbst kommt; oder, was dasselbe heißt, wie kommt der endliche Geist aus dem endlichen Bewußtseyn heraus, seine Einheit mit Gott erkennend, wissend, daß Gott in ihm sein Seyn und Wissen hat? **

Hiezu ist nöthig die Erscheinung Gottes im Fleisch. Der Mensch weiß sich nur getrennt von Gott, glaubt Gott ferne und ausser sich, weiß ihn nicht als sein eigenstes Wesen. So muß ihm die Gewißheit werden, daß Gott ihm trotz der

---

lehren, von ihm als Einzelnem absehen, aus der blos religiösen Betrachtung uns zu der spekulativen erheben. — Hievon kann soviel anerkannt werden, daß Christus nicht blos als Einzelner soll gewußt werden; aber das thut auch die Kirche nicht; sie weiß den erhöheten Sohn Gottes als allgemeines Princip, als Haupt der Gemeine.

* Vgl. Religionsphilos. I., 35 fg. Werke IX.

** A. a. O. S. 120 fg.

Entzweiung wesentlich nahe ist. Diese Gewißheit kann ihm weder der eigene Geist geben, noch die Natur — beide wissen ja nichts von der wesentlichen Einheit zu sagen, die zwischen Gott und dem Menschen statt findet. So muß also Gott in endlicher Gestalt ihm erscheinen, natürlich in der allein adäquaten menschlichen, damit der Mensch im Endlichen, welches für den Geist im Zustande der Entzweiung mit Gott die eigentliche Sphäre des Daseyns ist, das Bewußtseyn Gottes und seiner Nähe habe. Dieß ist geschehen im Christenthum. Nunmehr weiß der Mensch, daß Gott ihm nahe ist: in Christus sieht er die Entzweiung aufgehoben, erkennt, daß sie nicht wesentlich ist. Und wie er, im Glauben Christus aufnehmend, in Christus Gott lebend und der Menschheit nahe weiß, so erweitert sich ihm, wenn er in geistigem Fortschreiten den Glauben zum Wissen erhebt, der Blick: er erkennt, daß diese Einheit Gottes und des Menschen nicht ein vereinzelt Stehendes, in Jesu von Nazareth vollbrachtes Faktum ist, sondern daß durch den Eintritt des Christenthums vielmehr das Bewußtseyn der allgemeinen Wahrheit aufgegangen ist, daß Gott ewig und wesentlich an sich hat, Mensch zu seyn und zu werden, daß die wahre Existenz oder Wirklichkeit Gottes ewig in der Menschheit ist, die da heißet die Gemeine Gottes: und umgekehrt, daß der Mensch wesentlich Eins ist mit Gott, und nicht, wie er auf der Stufe der Entzweiung wähnte, Gott ein Anderer, fremder gegen ihn: oder daß Gott die Wahrheit und das Wesen der Menschheit ist.

Zunächst muß uns bei dieser Deduktion der Erscheinung Gottes im Fleisch das auffallen, daß Hegel dabei den spekulativen Weg von oben herab nach unten ganz unterbricht, und nur ein anthropologisches Bedürfniß, Gott nahe zu wissen, zum Ausgangspunkte seiner Christologie nimmt. Anhebend bei der Trinität, wie er thut, und den Unterschieden, welche Gott in sich setze, wäre von ihm so fortzuschreiten gewesen, daß er für Gott die Nothwendigkeit dargethan hätte, sich selbst sich fremde und getrennt von sich zu wissen. Sodann war der immanente Proceß Gottes nachzuweisen, wodurch er

sich wieder findet, in dem Andern sich selbst erkennt. Statt dessen wendet sich plötzlich die Sache äusserlich: statt des begonnenen immanenten Processes des durch die Welt sich zu sich bewegenden Gottes wird nun die Menschheit in ihrem Streben zur Versöhnung dargestellt — und es tritt wie eine äusserliche Veranstaltung, nicht abgeleitet aus Gottes Wesen, sondern aus dem Bedürfniß des menschlichen sich nach seinem Ansich nicht erkennenden Bewußtseyns die Erscheinung Gottes im Fleische ein. Es wird niemand läugnen, daß der ganze Theil von dem Reiche des Sohnes bedeutend anders hätte ausfallen müssen, wenn, statt plötzlich auf die Menschheit überzuspringen, auch hier alles als immanente Dialektik des göttlichen in der Menschheit fortschreitenden Lebensprocesses betrachtet worden wäre. Da hätten wohl erst deutlich die Schwierigkeiten der Hegel'schen Lehre von der Sünde an den Tag kommen müssen, die nun freilich mehr in den Hintergrund treten, da hätte aber auch klar an den Tag kommen müssen, ob Hegel in jenem göttlichen Processe für die Menschwerdung Gottes in Christo im wahren Sinne des Wortes eine Stelle finde, oder nicht.

Jedenfalls muß es aber nach dem Hegel'schen System erlaubt seyn, seine anthropologische Betrachtungsweise, von der aus die Nothwendigkeit der Erscheinung Gottes im Fleische erhellen soll, in die andere umzusetzen, — welche von Gott selbst aus deren Nothwendigkeit erkennen will; indem ja nach diesem System die Geschichte des menschlichen Geistes nur die andere Seite der Geschichte des göttlichen ist. — Von hier aus wäre nun die Sache wohl so zu denken, daß Gott im Verlaufe seines Processes durch die Natur und die natürliche Menschheit zum Gedanken der wesentlichen Einheit seiner selbst und dessen gelangt, was er, um sich von sich unterschieden zu setzen, als Anderes sich gegenüber stellte. Von hier aus wäre dann deutlicher geworden, was in dem Systeme eine Christologie bedeuten kann: nämlich den Wendepunkt zu bezeichnen, wo sowohl Gott in der Menschheit als der Menschheit in Gott das Selbstbewußtseyn aufgeht. Da hätte aber auch klarer hervortreten müssen, als es nun sich ausgesprochen

findet, daß der Person Christi in diesem allgemeinen Proceß nur eine unwesentliche Bedeutung zukommen, daß Christus nur den Anfang dieses wahren gottmenschlichen Selbstbewußtseyns bezeichnen kann, nicht aber dessen Vollendung: oder daß er zwar an dem Eingange des neuen Weltalters steht; aber daß er darum keineswegs der Gipfel desselben seyn müsse, vielmehr wie wir unten genauer sehen werden, eben darum es nicht seyn könne.

Diesen Weg, der allein ein regelrechter Fortschritt genannt werden kann, hat Hegel nicht genommen; und wie auch im Uebrigen seine Christologie beschaffen seyn möge, wir werden zum voraus sagen müssen, daß ihre Einführung ungenügend, weil einseitig anthropologisch, sey. — Doch wir gehen zur nähern Kritik fort.

Vor allem verdient Hegel vollkommene Anerkennung in Beziehung auf Ueberwindung der Christologie des gewöhnlichen Rationalismus. Denn hat auch seine geniale Dialektik dieß nicht allein geleistet; muß gleich gesagt werden, daß dieser Umschwung der Denkweise überhaupt gewissermaßen die Arbeit aller bedeutenden Männer der neuern Zeit gewesen ist, und die Grundidee derselben, nämlich die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, auch noch andere Männer zu Hauptträgern hat, wie Schelling und Schleiermacher, von welchen Jener diese Idee zuerst mit der vollen Energie frischer Begeisterung ausgesprochen, dieser aber mit besonderem Glück der Theologie einverleibt und namentlich meisterhaft in der Christologie durchgeführt hat, so bleibt doch Hegel das epochebildende und eigenthümliche Verdienst, das neue Land, was Schelling wie im Sturm eroberte, in festen Besitz genommen, die Wissenschaft darin befestigt zu haben: während dagegen Schleiermacher dasselbe namentlich in theologischer Richtung anzubauen begann. Aufrichtigen Dank wird Hegel'n alle Folgezeit insbesondere dafür schuldig seyn, daß er die Unwahrheit des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und Unendlichen, zwischen Gott und der Welt auf eine jedem Denkenden zugängliche Weise gezeigt und so die wesentliche Einheit beider in die allgemeinere Ueberzeugung eingeführt hat. Welcher

fast unendliche Reichthum in diesem scharf aufgefaßten Princip liege, das ist theils schon jetzt sichtbar, theils wird es noch deutlicher werden, je mehr in dieser wesentlichen Einheit auch die Unterschiede bewahrt bleiben und beide durch einander sich bewähren. Je inniger aber diese Philosophie sich auch mit der Theologie zu verbinden sucht, (im Unterschiede von Schelling's System) eine desto stärkere Kritik darf sie ansprechen, und wie überall die Achtung vor einem großen Geist am besten durch Wahrheitsliebe bewiesen wird, so fordert auch das Interesse der Wissenschaft hier besonders rückhaltlose Beurtheilung. Und hier werden wir nun zuerst sehen, daß Hegel dem historischen Gottmenschen, Jesus Christus keine wesentliche noch specifische Bedeutung zu geben weiß, vielmehr aus dem Systeme in seiner unveränderten Form folgt, daß Christus weder auf einzige, noch auch nur auf vollkommene Weise der Gottmensch sey. Daher, wenn bei dem System beharrt wird, der Preis denen zufallen muß, die alles Jenes Christo absprechen. Zweitens aber wollen wir die Grundlagen prüfen, aus welchen jene Resultate folgen, in denen die Kirche sich nicht wieder erkennt; und endlich drittens die neuesten Versuche in Erwägung ziehen, welche sowohl die Versöhnung des Systemes mit sich selbst als mit dem Christenthume anstreben.

A.

Der Gang des von der einseitigen Subjektivität der vorigen Epoche sich abwendenden Geistes war, daß er das Göttliche, was die Subjektivität immer schroffer abgewiesen, in sich selbst fand: nämlich nicht in sich nach seiner unmittelbaren und natürlichen Gestalt, wohl aber nach seinem Wesen. So mußte, wenn auf diese wesentliche Einheit die christliche Sprachweise angewandt wurde, die Idee der Menschwerdung Gottes nicht mehr als das Widersinnige, schlechthin Unmögliche, sondern als das Nothwendige anerkannt werden. Aber die erste Form dieser Anerkennung war so auch von selbst theils universal, theils abstrakt; nur eine allgemeine, gleiche Menschwerdung Gottes in Allen konnte da anerkannt werden.

Auf die nähern Bestimmungen dieser vorerst im Allgemeinen gewonnenen Idee der Menschwerdung Gottes: auf die Vermittlung dieser allgemeinen Menschwerdung durch die specielle in Christo wurde sich noch wenig eingelassen; und eben hiedurch charakterisiren sich die ersten Leistungen auf diesem Gebiet blos als Anfänge.

Die Kirche aber erlebte so das wunderliche Schauspiel, was in der Zeit des Rationalismus geradezu im Reiche der Unmöglichkeiten zu liegen schien, daß dieselbe Idee, die am härtesten war angefochten worden, nun zum Mittelpunkt des Ganzen erhoben, und ihr so für ihr treues Beharren an derselben die schönste Rechtfertigung wurde. Aber freilich sollte ihr darum noch nicht alsbald Ruhe werden: denn, wenn sie die Einheit mit der Philosophie nun schon geschlossen glaubte, so möchte ihr das Zuviel des Guten eben so wenig frommen, wie das Zuwenig: und sie möchte, wenn sie sich so leichten Kaufs darauf einließe, bald, wie jene Jungfrau des Kapitols, unter der Last der Geschenke erliegen, mit denen sie überhäuft würde.

In der That nämlich ist 1) von Hegel für die Menschwerdung in Christus keine specifische noch wesentliche Stelle gefunden: wie denn auch 2) jene Lehre von der allgemeinen Menschwerdung eine von der christlichen Idee derselben wesentlich verschiedene Bedeutung erhält, und statt der Verherrlichung der Person Christi zu dienen, zu deren Gegentheil ausschlägt; vielmehr ist 3) sogar nach dem System weder zulässig, daß Christus vollkommen oder urbildlicher Weise Gottmensch, noch auch nur, daß er sündlos war.

1) Es scheint allerdings nach Manchem, was in obiger Darstellung angeführt worden ist, als wäre nach Hegel in Christus wirklich der Gottmensch der Kirche erschienen. Um dem mit Gott entzweiten Bewußtseyn die trostvolle Einsicht in die wesentliche Einheit Gottes und des Menschen zu bereiten, mußte Gott im Fleisch erscheinen, damit der Mensch im Endlichen das Bewußtseyn Gottes, Gott in unmittelbarer Gegenständlichkeit vor sich habe. — Ist nun das so zu verstehen, wie die gut kirchlichen Worte lauten, daß nämlich objektiv und vollkommen

in Jesu von Nazareth die Einheit Gottes und des Menschen real gewesen sey: so sind wir zu der Behauptung berechtigt, daß hier ganz dasselbe gesetzt sey, was von dem System so häufig Andern vorgeworfen wird: „daß sie nämlich mit dem Eintritt solch eines Gottmenschen einen Riß in die gesammte Weltanschauung bringen." * Und die etwaige Erwiderung, daß solch ein Gottmensch gemäß der wesentlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur nichts schlechthin Neues und Wunderbares sey, werden wir entweder auch allen andern, die nur überhaupt die **capacitas** der menschlichen Natur behaupten, gottmenschlich zu werden, zu gut kommen lassen, oder aber ungenügend finden müssen.

Allein der Hegel'sche Versuch ist noch in einem ungünstigern Fall, als die kirchliche Theorie. Diese hat doch an dem Amte Christi einen Halt für die Nothwendigkeit der Erscheinung des vollkommenen Gottmenschen gefunden; indem jenes die persönliche Thätigkeit des Gottmenschen nöthig machte. Anders hier. Denn was sollte dieses Wunder eines vollkommenen Gottmenschen bewirken? Die Einsicht in die an sich schon seyende Einheit Gottes und des Menschen. Aber war denn hiezu die Erscheinung solch eines objektiven Gottmenschen nöthig? Reichte nicht der bloße subjektive Glaube, daß in einem menschlichen Individuum diese Einheit Gottes und des Menschen wirklich gewesen sey, hin, ohne daß irgend eine so ganz eigenthümliche Objektivität nöthig war — in welcher die Einheit Gottes und des Menschen wahrhaft verwirklicht gewesen wäre?

Ja noch mehr. Wozu auch nur dieser Glaube — der, wenn er ein nothwendiges Entwicklungsmoment des menschlichen, seine Versöhnung suchenden Geistes wäre, dem aber keine Objektivität entspräche, immer etwas Widriges hat? — Ist es nur um das Erwachen des Bewußtseyns von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen zu thun: so ist gar nicht einzusehen, warum sich der Geist an solch eine, sey

* Vgl. Leben Jesu von Dr. Strauß II., 716. ed. 1.

es wirkliche, sey es eingebildete, Objektivität heften soll, um zu sich zu kommen. Ist der Mensch an sich Eins mit Gott, und erkennt dieß die Vernunft in ihrem immanenten Fortschritt, so ist gar kein Bedürfniß von dieser Seite einzusehen, weder eine solche Objektivität, noch den Glauben an eine solche zu haben.

Ist es aber dem auf dem Punkt der Entzweiung stehenden Menschen unmöglich, — wie Hegel es darstellt, die wesentliche Einheit des Menschen mit Gott zu erkennen, so ist freilich zu sagen, daß er nicht durch bloßes Fortschreiten in der Erkenntniß seines Wesens unmittelbar zu jener Einsicht kommen konnte. — Aber dann tritt abermals das schon Erwähnte ein, daß es eines Sprunges bedarf, um vom alten Bewußtseyn den Uebergang in das neue zu vermitteln. Dann ist das Christenthum, so wenig es in dieser Philosophie nach all seinen Seiten zu seinem Rechte kommt, doch wenigstens nach dieser vereinzelten — die Entwicklung des Bewußtseyns auffassenden, etwas qualitativ Neues, das sich nicht von selbst und nach den schon in der alten Natur liegenden Gesetzen aus dem Alten entwickelt. Ist aber dieß der Fall, so ist immer noch unbewiesen, warum dieser Sprung durch eine solche vollständige Objektivität eines Gottmenschen oder den Glauben an eine solche geschehen müsse. Ist einmal ein Sprung nöthig in der Entwicklung des Geistes, so könnte eben so gut der entzweite Geist auf immanente Weise, durch die Thätigkeit des göttlichen in ihm, zu der Einsicht seiner wesentlichen Einheit mit dem Göttlichen gelangen, und so auf einfache Weise das Wunder, wenn wir es so nennen sollen, in die Entwicklung der Subjektivität, ohne die Vermittlung Christi, verlegt werden.

Allein freilich ist Hegel andrerseits weit entfernt, eine andere als immanente Entwicklung des Geistes zu setzen: der Geist ist die Macht der Objektivität; er setzt sie in Wirklichkeit, nicht aber sie ihn. Und von dieser bekanntlich vorherrschenden Seite des Systems wird nur um so klarer, daß es zum Erwachen des Bewußtseyns der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen keiner besondern Objektivität bedarf,

indem das Erwachen dieses Bewußtseyns schon von selbst auf der Bahn des regelrecht sich entwickelnden menschlichen Geistes liegt. Das Christenthum freilich hört dann nicht blos auf, durch die geschichtliche Person eines vollkommenen Gottmenschen vermittelt, sondern auch etwas specifisch Neues zu seyn.

Nach all dem Gesagten kann klar seyn, daß für die Construction eines Gottmenschen in der Hegel'schen Religionsphilosophie nicht sehr viel Sorge getragen sey. Wäre es auch bewiesen, daß das Selbstbewußtseyn auf dem Wege seiner Entwicklung nothwendig die Form annehme, in sinnlicher Weise die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu verlangen oder zu glauben, so wissen wir hiemit doch noch gar nicht, was nun objektiv in Christo war, abgesehen von der Vorstellung und dem Glauben, die in der Kirche sich von ihm gebildet haben. Ob Christus nach Hegel noch eine eigenthümliche Würde bleibe, darüber ist kein Aufschluß gegeben. Man könnte denken, daß Christus wenigstens der Zeit nach der Erste gewesen seyn müsse, in welchem die Einheit Gottes und des Menschen zum Bewußtseyn kam, wenn doch die christliche Religion als Wendepunkt — dieses Bewußtseyns in die Weltgeschichte eingeführt hat. Allein nicht einmal dieses folgt ganz sicher aus Hegels Rede. Möglicher Weise könnten auch die Apostel nachträglich, da sie ihn mit den Augen des Geistes betrachten lernten, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm erkannt und von ihm ausgesagt haben, die er von sich selbst weder so erkannt noch ausgesprochen hätte. Christus könnte dann das zufällige, das was er veranlaßte, nicht nothwendig selbst begreifende Mittel gewesen seyn, um die Erkenntniß jener an sich allgemeinen Einheit in den Aposteln zu fördern und vorzubereiten.*

Doch es finden sich genug, schon in der obigen Darstellung (S. 403 ff.) zerstreute, Andeutungen, welche Bedeutung Christo hier eigentlich übrig bleibt.

---

* Daß diese Stellung Christi sich mit dem System wohl vertrüge, beweist §. 344. der Rechtsphilosophie.

Er spricht von dreierlei Auffassungen Christi; 1) der äusserlichen, sinnlichen, welche Christus nur für einen Menschen, etwa wie Sokrates, nimmt, — die unglaubige Betrachtung. 2) Die äusserliche, gewöhnliche Geschichte aber muß durch den Glauben eine Verwandlung erleiden, geistige Auffassung gewinnen, ehe in Christus der Gottmensch erkannt werden kann. Die Geschichte Jesu, bemerkt Hegel, ist nur beschrieben von solchen, über welche der Geist ausgegossen war. Erst wenn der sinnliche Gehalt mit den Augen des Glaubens betrachtet und so vergeistigt wird, wird Christus als Gottmensch erkannt. 3) Aber auch hiebei darf es nicht stehen bleiben. Es ist noch eine mit Sinnlichem vermischte, obwohl zum Theil geistige Betrachtungsweise, die der Glaube hat: es ist erst die Weise der Vorstellung. Dieß Sinnliche muß abgestreift werden, damit der reine Gehalt, die reine Wahrheit im Bewußtseyn der Gemeinde aufgehe. Was ist nun jenes noch übrige Sinnliche? Es ist nichts anderes als die Richtung auf Christus, als eine besondere Person. Damit der geistige Gehalt ganz frei werde, muß er in's Element des Denkens erhoben und unabhängig von jenem Einzelnen gemacht werden, von Christo als einer gewesenen verschwundenen Gestalt: so wird dann die Geschichte dieses Einzelnen als eine allgemeine, als die Geschichte Gottes und der Menschheit nach ihrem wahren in inniger Einheit stehenden Wesen erkannt.

Indem nun so in dem Reiche des Geistes zuletzt jede Abhängigkeit von dem Individuum, von einer einzelnen Geschichte abgestreift wird, so erweist sich jener Glaube nur als Ausgangspunkt für die Entwicklung des seine Versöhnung erringenden Geistes: er glaubt die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus, um sie dann in sich zu wissen. Was den objektiven Gehalt jenes an der Person Christi haftenden Glaubens betrifft: so darf man nun zwar nicht sagen, daß er wesentlich Falsches in sich trage; denn wenn er in Christo die Einheit des Göttlichen und Menschlichen sieht, so ist das eine wahre Erkenntniß, wie denn in Allen diese Einheit an sich vorhanden ist: aber das wird abgestreift, daß

dieser der einzige Gottmensch, oder auf eine ganz besondere Weise dieser sey. Die wahre Einsicht vielmehr ist die: daß der Begriff „Gottmensch" der ganzen Menschheit zukommt.

2) Es ist schon oben (bei Schelling's Theorie) S. 357 ff. das Große und Wahre dieser Idee besprochen. In der That darf auch behauptet werden, daß die christliche Versöhnungslehre erst in der Wesenseinheit Gottes und des Menschen ihren Abschluß finden, und daß alle Vermittlung nicht vermittle, so lange die Einheit zwischen Gott und den Menschen nur eine juridische, nur eine moralische, nur eine religiöse ist: vielmehr die letztere führt nothwendig auf eine noch höhere, wesentliche. Aber nicht ohne die Vermittlung jener Momente verwirklicht sich diese nach christlicher Anschauung: und wie sie eine Potenzirung des ganzen Daseyns involvirt, so kann sie auch nur durch den zweiten Adam zu Stande kommen.

Es fragt sich nun, wie die allgemeine Menschwerdung Gottes, oder die allgemeine Gottmenschheit bei Hegel gedacht ist. Es ist wahr, er macht einen Unterschied zwischen dem natürlichen Zustand und dem geistigen; jener ist der böse, und das ist die Wahrheit der kirchlichen Lehre von der Erbsünde, daß das Geistige erst ein Hervorzubringendes ist durch Negation der Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Denn das Erste, der

* Auf die Amphibolie bei Hegel im Begriff des Bösen hat neulich mit Recht Jul. Müller in seiner trefflichen Schrift: die Lehre von der Sünde, 1838, aufmerksam gemacht. Bald erscheint überhaupt das Unmittelbare als das Böse, Thierische; bald das Erwachen des Menschen zum Bewußtseyn, das Sichunterscheiden von dieser seiner Unmittelbarkeit (z. B. „der Sündenfall ist der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird"). Bald endlich das sich Fixiren im Gegensatz gegen den allgemeinen göttlichen Geist („das Bleiben auf dem Standpunkt der Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist, durch die der Mensch freilich eben Mensch wird ist das Böse.") vgl. Werke IX., I. c.

Man könnte alles dieß so zu vereinigen suchen, daß das Böse überhaupt sey das Nichtentsprechen der Idee des Geistes.

Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand ist der thierische (IX., 333.). Das Paradies ist ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Thier ist mit Gott Eins, aber nur an sich, nur der Mensch ist Geist, das heißt für sich selbst. Dieß Fürsichseyn, dieß Bewußtseyn ist aber auch zugleich die Trennung von dem allgemeinen, göttlichen Geist, und auf diesem Standpunkt der abstrakten Freiheit sich zu halten ist eben das Böse. Für diese Entzweiung, ohne die kein geistiges Leben möglich, muß es eine Versöhnung geben. Während nun die christliche Lehre hier vor allem auf den Erlöser schaut, so ist bei Hegel für Christus hier keine wesentliche Stelle übrig.

Der Proceß der Versöhnung ist für Hegel in letzter Instanz eine bloße Vermittlung Gottes mit sich selbst, um in seinem Andersseyn, der Welt, sich selbst zu erkennen. Da kann denn nichts übrig bleiben, als daß entweder, damit die Versöhnung und Vermittlung nicht blos Scheingegensätze überwinde, in Gott ein Dualismus gesetzt wird, wie in Schelling's Freiheitslehre: dann aber ist der Begriff des Absoluten verletzt, oder aber sind nicht widerstrebende, gegensätzliche Kräfte zu versöhnen, der Gegensatz fällt nicht in die Realität, sondern der Verlauf ist ein rein theoretischer, er fällt nur in das Bewußtseyn, nicht in die Objektivität, sowohl was die Sünde, als was die Versöhnung betrifft. Das letztere ist bei Hegel der Fall. Die Versöhnung besteht ihm darin, daß das Bewußtseyn, was sich von Gott (dem Ansich des Subjekts)

Allein auch die erste Trennung des fürsichseyenden Geistes von der Unmittelbarkeit nennt er Sünde: wenn schon nur, sofern im Bewußtseyn des Menschen diese nothwendige, aber wieder aufzuhebende Trennung als Sünde erscheine: während sie an sich vielmehr ein Fortschritt ist. Uebrigens ist auch das sich Fixiren in diesem Gegensatz nicht als That des Willens, folglich auch nicht als Schuld, sondern nur als Mangel im Erkennen behandelt, so wenig als die Versöhnung als eine die Totalität des Lebens umfassende gedacht ist, sondern als ein Proceß des Bewußtseyns. —

wesentlich verschieden glaubte, nun vielmehr in seinem Ansich sich als wesentlich Eins mit Gott und darin gottmenschlich weiß. — Wie soll aber dieß Wissen im Menschen zu Stande kommen? Offenbar nach Hegel ist es als Selbstvermittlung Gottes mit sich zu denken: was ihm aber unmittelbar (weil es zu einem wahren Unterschiede zwischen dem Menschengeist und Gottes-Geist nicht kommt), auch Selbstvermittlung des Subjekts mit seinem Ansich ist. Hierin liegt nun 1. daß jedenfalls für eine Mittlerschaft des Gottmenschen Christus keine Stelle übrig bleibt; 2. vom Menschen aus betrachtet eine Selbsterlösung statuirt ist. Das Erste anlangend, so sind streng genommen schon diejenigen seiner Schüler ihm untreu, die irgend welche historische Vermittlung jenes Bewußtseyns des göttlichen Ansich in Anspruch nehmend, nicht einfach bei der sich mit sich selbst vermittelnden Idee stehen bleiben, statt den Proceß ungetrübt und rein immanent zu halten. Sie sind aber auch, bei allem anerkennenswerthen Streben, sich mit dem Christenthum in Einheit zu erhalten, nicht vermögend, mehr für Christus auch nur anzustreben, als das prophetische Amt: indem sie die historische Bedeutung für ihn festzuhalten suchen, daß er zuerst in dem Menschen das Bewußtseyn des gottmenschlichen Ansich erweckt habe — natürlich durch Lehre und Leben. — Die Kirche aber sieht bekanntlich in dem Gottmenschen Jesus Christus auch den Hohenpriester und König, und in dem prophetischen Amt die Einleitung zu diesem. Dazu kommt, nach obigen Andeutungen, daß, wenn wir bei dem prophetischen Amte stehen bleiben, theils auch dieses von Seiten der Freunde dieser Christologie bis jetzt noch nicht deducirt ist, theils jedenfalls nach den Grundsätzen des Systems Christus auch dieses Amt mit allen Wissenden zu theilen, und nachdem er den Anstoß gegeben, wie jede geschichtliche Person zurückzutreten hätte, somit nur höchst uneigentlich noch jetzt als Derjenige bezeichnet werden könnte, der uns die Versöhnung vermittelt. Seine individuelle Persönlichkeit ist ganz und gar Nebensache — die Idee führt ihr Werk fort durch immer andere Werkzeuge. Soll bei

Einem stehen geblieben, auf die Thätigkeit Eines ein besonderes Gewicht gelegt werden: so kann dieß offenbar nur so geschehen, wenn jene Idee von der allgemeinen Gottmenschheit sich näher dahin bestimmt, daß es eine verschiedene Weise des Theilhabens an ihr gebe, und daß der Erste, in welchem sie realisirt war, nicht blos empirische, sondern allgemeine Bedeutung für das ganze Geschlecht, also eine metaphysische habe. — Nur so kann theils die prophetische Thätigkeit in der Kirche wirklich als fortgesetzte amtliche Thätigkeit Christi selbst angesehen, theils über jene Beschränkung der Thätigkeit Christi auf das prophetische Amt hinausgegangen werden, die mit Recht als der Hauptmangel der rationalistischen Christologie bezeichnet wird.

Was das Andere betrifft, nämlich daß, vom Menschen aus angesehen, das System eine Selbsterlösung desselben statuirt, so ist dieß theils ganz offen in der Phänomenologie bekannt, (ed. 1. S. 620 ff.) vgl. Religionsphilos. II., 270. bis 274., theils auch sonst zugestanden, daß die Idee der Sündenvergebung nur der religiöse Ausdruck für die sittliche Freiheit des Menschen sey. Und so ist von dieser Seite dabei zu beharren, daß das System einen pelagianischen Charakter an sich trage. Mußten wir früher ein Aehnliches bei dem kant'schen System aussagen, so scheint für den oberflächlichen Blick das Gleiche hier nicht zuzutreffen. Allein daß Kant eine Selbsterlösung durch den Willen, Hegel durch das Denken statuirt, macht im Geringsten keinen wesentlichen Unterschied. Die Hauptsache ist, daß jeder von beiden dem Menschen, ohne das Mittleramt Christi, in immanentem Fortschritt die Macht der Selbsterlösung zuschreibt. Daß Hegel nicht in kant'scher Weise die Freiheit der Wahl zwischen gut und bös statuirt, kann hieran nichts ändern; vielmehr kommt es schon der alten Kirche in dem Streite mit dem Pelagianismus allgemeiner auf das Verhältniß zwischen Natur und Gnade an, welch letztere von der ersteren dadurch unterschieden und als christliche charakterisirt ist, daß, was die Gnade wirkt, sich durch Christus vermittelt. Die Pelagianer wollten auch an dem Begriff der

Gnade participiren; aber sie brachten es nicht hinaus über das prophetische Amt Christi einerseits (was für sich immer wesen- und haltungslos dasteht, sofern es Christi specifisches Wesen bezeichnen soll), und über die **gratia creans** andererseits, — d. h. die Mittheilung der natürlichen Kräfte zum Guten und zur Selbsterlösung: Punkte, in Betreff deren unläugbar diese Philosophie völlig in gleicher Lage ist. Dieß bestätigt und verstärkt sich uns durch die Betrachtung, wie der Begriff der Versöhnung und Wiedergeburt, wenn er nur rein theoretisch gehalten ist, sich gestalten muß.

Die Versöhnung kann da nichts Anderes seyn, als die Erkenntniß, daß unser *Ansich* wesentlich göttlich ist. Von einer Veränderung des Lebens, von einer Entwicklung oder Umgeburt des adamitischen *Seyns* ist da keine Rede; das sich Entwickelnde fällt blos auf die theoretische Seite, in das Bewußtseyn. Das *Objekt* des Bewußtseyns bleibt unverändert sich selbst gleich, nur die Ansichtsweise von demselben rektificirt sich; denn während anfangs das Ansich nicht als wesentlich göttlich erkannt war, berichtigt sich nun dieses dem Subjekt, und darin hat es seine Versöhnung. Daß dieß eine Verflachung der christlichen Idee von der Wiedergeburt des alten Menschen zu einem neuen ist, liegt auf der Hand. Die alte Menschheit braucht nur in ihren eigenen Grund denkend einzugehen, so soll die Versöhnung gestiftet seyn! Da nun so Alles einseitig unter die Form des Denkens gestellt ist, und der ganze Proceß der Wiedergeburt blos betrachtet wird als eine Entwicklung des Bewußtseyns von dem sich gleichbleibenden *Wesen* des Menschen, so rechtfertigt sich ganz vollständig die Behauptung, daß ein System, das die objektive Gnade, d. h. die Vermittlung Jesu Christi, die nach christlicher Ansicht zu Potenzirung der freilich identisch bleibenden, aber doch von Grund aus sich ändernden Menschheit unerläßlich ist, nicht in Rechnung ziehen kann, das aber dagegen auf die angegebene Weise jene tiefe christliche Idee von der Wiedergeburt des Menschen verflacht, pelagianisch zu nennen sey. Nur vergesse man dabei nicht, daß die

pelagianische Richtung auch in intellektualistischer Form erscheinen kann. *

Somit ist die allgemeine Menschwerdung Gottes bei Hegel eine solche, welche mit der Christologie nicht besteht, welche, weil nicht von Christus abgeleitet, noch abzuleiten, ihm seine specifische Stelle rauben, alle Menschen ihm wesentlich gleich setzen muß.

---

* Mein verehrter Kollege, Herr D. Baur l. c. S. 723—728 glaubt Dasjenige, was ich schon in der ersten Bearbeitung Tüb. Zeitschr. 1836. I., S. 177—179 hierüber gesagt hatte, in Abrede ziehen zu müssen. Da aber die ganze Ausführung bei Hrn. D. Baur, Dasjenige auf der Seite liegen läßt, worauf ich vom theolog. Standpunkt aus den Tadel des Pelagianismus basirte, nämlich, daß 1. für die Mittlerschaft Christi keine wesentliche Stelle bleibe, und 2. nicht für eine Entwicklung, geschweige denn Wiedergeburt des Seyns und Lebens Sorge getragen sey, wenn es im ganzen Proceß der Versöhnung sich nur um die wahre Einsicht in das sich ewig gleichbleibende Ansich handle: so muß ich meine Ausstellungen für unwiderlegt halten: habe aber mir Mühe gegeben, diese meine Gesichtspunkte in obiger Darstellung für den Blick mehr zusammenzurücken. Was er mir von der Identität des alten Menschen und des Wiedergeborenen entgegenhält, trifft mich nicht, denn ich habe sie klar genug selbst behauptet. Die Identität ist aber auch mir nicht eine unmittelbare, in der Wirklichkeit gesetzte, sondern ruht zunächst in der göttlichen Idee, oder dem göttlichen Rathschluß. Um mich zu widerlegen, dazu hätte der Beweis gehört, daß weder mit dem wahren Begriff der Wiedergeburt die Vermittlung durch Christus, noch mit jener Identität die Annahme eines specifischen Unterschieds zwischen dem alten und neuen Menschen stimme: was beides Hr. D. Baur nicht konnte beweisen wollen, demgemäß was er in der Schrift: Gegensatz zwischen Kath. und Protest. so vielfach echt protestantisch aufgestellt hat. Ich freue mich, auch unter manchen Schülern Hegel's die Einsicht im Zunehmen zu finden, daß der theoretische Proceß der Versöhnung bei Hegel für sich ganz dieselbe Einseitigkeit involvire, wie der der praktischen Vernunft bei Kant. So hat Strauß in manchen Stellen seiner Streitschriften einen von dem System unabhängigen Standpunkt insofern eingenommen, als er der Religion eine andere Stellung zum Wissen gibt, als das System.

Noch einen Schritt weiter werden wir geführt, wenn wir Folgendes in Erwägung ziehen.

Zwar könnte die Lehre des Systems, daß die Idee energisch, d. h. als die Macht sich zu verwirklichen gedacht werden müsse, eine Stelle offen zu lassen scheinen für den Eintritt einer Person, in der sich das wahre Wesen göttlicher und menschlicher Natur, d. h. die Gottmenschheit verwirklicht

---

So tadelt Gabler („de verae philosophiae erga religionem christ. pietate. Berol. 1836.") diejenigen, die meinen, ea quae ad ideam pertinent, ad hominum tantum cogitationem valere. (vgl. hiezu die gediegenen Worte von Nitzsch in der Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie, herausgegeben von Dr. J. H. Fichte. 1837. Heft 1. S. 143 ff. besonders S. 147. ff.) So sucht Jul. Schaller „Der historische Christus und die Philosophie," Leipzig 1838. S. 84. in der Entwicklung des Wissens auch der Entwicklung des Willens, der ethischen und religiösen Seite eine integrirende Stelle zu geben. Allein ich habe mich bis jetzt nicht zu überzeugen vermocht, daß die Art, wie er oder Andere dieß thun, dem System angemessen ist. Es kann natürlich nur geschehen, wenn der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen real gefaßt ist: wie denn auch Schaller die göttliche und menschliche Persönlichkeit weit bestimmter als Hegel zu unterscheiden sucht. Wo der Proceß des menschlichen Geistes nur der von anderer Seite betrachtete Proceß des göttlichen sich mit sich vermittelnden Geistes selbst ist: da kann nur entweder mit Schelling zwar der Wille und der Begriff des Bösen sein Recht erhalten, aber dann fällt auch in Gott selbst der Dualismus des Guten und Bösen: oder zwar dieser Dualismus vermieden werden, aber dann hat auch die Entzweiung und Versöhnung nur Bedeutung für das Bewußtseyn; wie das Seyn, der Wille davon afficirt werde, bleibt unklar, sofern ja jedenfalls das Göttliche davon frei zu denken ist, das Göttliche aber nur die andere Seite des Menschlichen ist, welches also auch davon frei seyn muß. So daß alle diese Gegensätze zuletzt nur Erscheinung für das erst werdende Bewußtseyn, also rein phänomenologischer Art sind. — Diesem gemäß weiß ich von dem Tüb. Z. 1836. I., S. 177—179 Gesagten nichts zurück zu nehmen.

darstellt. Und von hier aus scheint den oben erwähnten Schülern eine Möglichkeit gegeben, ihre Annahme zu rechtfertigen, daß in Christus auf vollkommene Weise Gott sey Mensch geworden. Allein jenen Satz machen sie sich entweder gar nicht, oder nur im Vorübergehen zu nutz. Der Grund davon liegt einfach darin, daß jener Satz in dem System nicht eine der Christologie günstige, sondern vielmehr feindselige Bedeutung hat. Er ist identisch mit dem bekannten Satz: daß alles Vernünftige wirklich sey. Dieser erhält aber seinen wahren Sinn nur in Verbindung mit dem entgegengesetzten: daß das Wirkliche das Vernünftige sey. Es bedarf also, damit das Vernünftige wirklich werde, die Idee ihre Macht beweise, keiner objektiven, äußern Realität; das wahre Seyn, die wahre Realität liegt schon im Ideellen selbst. Dieses Ideelle nun verwirklicht sich zwar auch objektiv, äusserlich, — aber die Welt ist gegen die Idee das Zufällige, das Endliche, als solches der Unendlichkeit der Idee ewig Unangemessene; die Idee hat ihre wahre Realität in sich selbst, und vermag weder, noch aber auch bedarf sie es, sich irgend im Endlichen nach ihrer ganzen Fülle darzustellen. Weil aber jedes Endliche der Idee unangemessen ist, wird es immer von ihr in sich zurückgenommen: und nicht als ob es fähig wäre, mit dem absoluten Gehalt erfüllt zu seyn, sondern nur darum wird Endliches immer wieder gesetzt, weil Gott einzig in der Bewegung des Processes sein Leben hat. Das ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst, daß er immer eingeht in die Beschränktheit oder Endlichkeit, aus dieser aber wieder in sich zurückkehrt und sich in der Gleichheit der Form wiederherstellt. Hätte Gott diese Bewegung nicht, so wäre er das Todte. So sind die endlichen Geister nur die vorüberfliehenden Gestalten oder Hüllen, in welche sich der göttliche wirft, durch welche er hindurch geht, um seiner selbst bewußt, um Subjekt zu seyn.

Liegt es aber sonach schon in dem Begriffe des göttlichen Lebens, daß Gott in keiner endlichen Gestalt die angemessene Form oder Wirklichkeit seines Wesens findet: liegt es vielmehr

im Begriffe des Endlichen, nur eine inadäquate Darstellung der Idee und nur das zu seyn, was einen Augenblick des Seyns hat: so ist von selbst klar, daß für einen solchen persönlichen Gottmenschen, in welchem die Fülle der Idee Wohnung gemacht hätte, keine Stelle übrig bleibt. Auch würde Gott aufhören, ein lebendiger Gott zu seyn, wenn irgendwie, sey es in einem Einzelnen, oder im Ganzen, die Wirklichkeit der Idee eine absolute wäre. Denn die Unangemessenheit jeder Gestalt zu dem Gehalt ist das, was fort und fort den Proceß wieder sollicitirt. In seinem vollkommenen Resultat würde der Proceß erlöschen und mit ihm das göttliche Leben.

Nicht minder ist von einer andern Seite ein urbildlich-geschichtlicher Christus unmöglich gemacht. * Gleichwie das Endliche nicht anders gesetzt seyn kann, denn als die unangemessene Verwirklichung der Idee, so muß ja auch nach der Lehre des Systems jedes sich entwickelnde geistige Wesen die Entzweiung durchlaufen. Die erste Lebensform des endlichen Geistes ist die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Um lebendiger Geist zu seyn oder zu werden, muß er einen Proceß der Diremtion, Entzweiung durchlaufen, um sich als den Geist, der er an sich ist, wirklich zu machen. Alle Naturen, sagt Hegel, müssen aus ihrer Unschuld heraus treten, es muß zur Entzweiung kommen, in welcher das Ansich ein Anderes, Fremdes wird für die Subjektivität: und erst so kann dann, durch die Rückkehr der Subjektivität in ihr Ansich, ihren Lebensgrund, durch zu Grunde Richten oder Aufheben dieser Subjektivität als einer mit dem Ansich entzweiten die Versöhnung des Geistes eintreten, in welcher die Subjektivität sich selbst in der Objektivität, dem Ansich findet.

Wird sonach der Begriff der Entwicklung wesentlich an Fall und Entzweiung geknüpft, so ist deutlich, daß nicht einmal von einem sündlosen Gottmenschen, geschweige denn von

* Hiemit kommen wir auf das dem System scheinbar Entlegenste, die dualistische Seite desselben. Die Nothwendigkeit derselben (sobald der Verlauf ein nicht blos theoretischer seyn soll, sondern ein realer,) ist aber für diesen Standpunkt oben dargethan (S. 421.)

Christi Einigkeit die Rede seyn kann. Es ist das Interesse der Spekulation, alles und also auch das Böse nach seiner Nothwendigkeit zu begreifen. Da nun diesem Interesse fast alle bisher genannten Versuche dieser Schule auf eine Weise huldigen, die für eine sündlose Entwicklung eines Gottmenschen keine Stelle übrig läßt, indem der Weg des Geistes durch Entzweiung mit sich als allgemeines Lebensgesetz des Geistes verkündigt wird, so gebührt gewiß dem Meister der Schule vor ihnen der Ruhm der Consequenz, wenn er mit hohen Prädikaten für Christus sparsamer umgeht, und vielmehr genug verständliche Winke gibt, daß Christus, der alle Endlichkeit auf sich genommen, auch der Spitze der Endlichkeit, der Entzweiung mit sich und Gott, zu welcher nach seiner Behauptung die sich manifestirende Idee, um ernsthafte Unterschiede zu gewinnen, wesentlich und nothwendig forttreibt, sich nicht habe entziehen können: obwohl ihm im Glauben, d. h. der Vorstellung der Gemeinde die Unsündlichkeit zuzuschreiben ist; ein Glaube, der dann im Denken seine wahre Bedeutung darin erhält, daß die fleckenlose Reinheit und Unsündlichkeit der ewigen Idee der Menschheit zukommt, sofern diese in ihrer Totalität die Gottmenschheit darstellt.

Unser Schlußresultat also ist: daß das Hegel'sche System weder in Christus die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf einzige Weise geschlossen, noch seine Entwicklung sündlos denkt, noch mit seinen Prämissen denken kann.

Es läßt sich freilich, besonders wenn wir die namhaften Differenzen erwägen, die in der neuesten Zeit in der Schule selbst über die bedeutendsten hergehörigen Punkte hervorgebrochen sind, die Frage nicht unterdrücken, ob es denn dem System wesentlich sey, sich so ungünstig zur Christologie zu stellen?

So wenig nun eine Untersuchung darüber am Orte wäre, auf welcher Seite der Ring des geschiedenen Meisters zu suchen sey, so ist es doch von Werth, zu sehen, wie diese negativen Resultate mit dem ganzen System zusammen hängen, damit offenbar sey, welche Seiten des Systems anders gestaltet

seyn müßten, falls jene antichristologischen Resultate sollten vermieden werden.

Hier wird nun Alles darauf ankommen, ob Gott von Hegel als der persönliche, oder aber nur als der Weltgeist gedacht ist. Allerdings heißt Gott bei Hegel die absolute Subjektivität, und bei manchen seiner Schüler die unendliche Persönlichkeit; aber dieß nur so, daß er in der endlosen Reihe oder Totalität endlicher Geister sich weiß; aber nicht in sich reflektirtes absolutes Selbstbewußtseyn ist. Dieß folgt schon aus der Art und Weise, wie Hegel das göttliche Selbstbewußtseyn und die Welt in Verhältniß setzt. Er lehrt, der absolute Geist, um sich zu wissen, — offenbar zu seyn, was zu seinem Begriffe gehört, muß ein Anderes sich gegenüber haben: Er kann nicht in abstrakter Einheit verharren, wenn er sich erkennen soll: — folglich, da nichts ausser ihm ist, was er sich könnte gegenüber stellen, muß er sich selbst sich gegenüberstellen. Ohne diese innere Scheidung, Diremtion ist kein Selbstbewußtseyn möglich. So wird sich Gott ein Anderer. Dieß Andere, wird fortgefahren, muß wahrhaft ein Anderes seyn, als Gott, damit der Unterschied in Gott nicht ein bloßes Spiel bleibe, sondern aus dem ernsten Unterschied auch das wirklich absolute Bewußtseyn hervorkommen könne. — Alles dieß nun ist Nichts, was nicht auch die Kirche sich aneignen könnte; wie all die zahlreichen in der Kirche gemachten Versuche beweisen, auf ganz ähnliche Weise die in Gott immanente oder ontologische Trinität zu erweisen.* Allein ein wesentlicher Unterschied tritt sogleich dadurch ein, daß dieß Andere, in welchem als seiner εἰκων Gott sich selbst erkennt, nicht der ewige Sohn Gottes ist, sondern die Welt: das System kennt keine andere Trinität als ein Analogon derjenigen, welche in der Kirche die ökonomische heißt. Und so muß selbst jener treffliche Beweis, daß Gott selbst verendlicht wäre, wenn er die Negation aus sich hinaus hielte, dazu vielmehr dienen, zu zeigen, daß

* So z. B. ausser den Scholastikern P. Poiret, Lessing, Sartorius.

Gott blos der Weltgeist ist, als daß es eine wesentliche Einheit beider gibt. Nur dadurch, wird daher gelehrt, daß der absolute Geist sich verendlicht, oder durch den endlichen Geist sich vermittelt, wird er Wissen seiner selbst. Indem er sich aber verendlicht, oder den Unterschied in sich aufnimmt, ist er sich selbst ein Anderer; und bliebe es hiebei, so hörte er auf, absoluter Geist zu seyn.** Er setzt sich das Andere nur gegenüber, um in dem Andern sich selbst zu wissen, was darum möglich ist, weil ja der absolute Geist dieß Andere selbst ist. Nur so ist Gott dieses beides, das Sichverendlichen und die Rückkehr aus dieser Endlichkeit in das Wissen von sich als Geist. Beides ist vereinigt in der Idee des Gottmenschen, daher ist der Gottmensch das wahre Daseyn des Geistes: in ihm ist Gott als in seinem Andern doch nur bei sich selbst: und der ganze Sinn der Geschichte der Menschheit liegt darin beschlossen, daß Gott aus dem Andern seiner selbst in sich zurückkehrt, um für sich, oder das Wissen des absoluten Geistes zu seyn. So ist die Geschichte der Menschheit zugleich die Geschichte des göttlichen Geistes, und die Perioden jener stellen die aufeinander folgenden Momente des göttlichen Geistes dar, der sich in ihnen die Subjektivität, das Wissen von sich als dem absoluten Geist erringt.

Daß nun mit dieser Grundanschauung alle obigen antichristologischen Sätze von selbst gegeben sind, leuchtet ein. **a.** Vorerst Christus, der in der Mitte der Zeiten Erschienene, kann in diesem Proceß der Weltgeschichte nicht den Gipfelpunkt einnehmen; denn ist das Ziel des Processes der Weltgeschichte, daß Gott sein absolutes Selbstbewußtseyn auf schlechthin vollkommene Weise im Menschen habe, so wäre in einem solchen Christus das Ende erreicht, über welches hinaus nichts Höheres gedacht werden kann — also hätte eine Geschichte aufhören müssen, welche nur die Bedeutung hat, daß Gott sich adäquat im Menschen wisse: es müßte denn dieses in Christo errungene Resultat aufs Neue aus irgend welchem Grunde zu erringen seyn. Da nun die

* Vgl. z. B. Religionsphilos. I., S. 129.

Geschichte mit Christo nicht geendet, sondern erst recht begonnen hat, so kann Gott sich in Christus noch nicht auf absolut vollkommene Weise gewußt haben, wenn der letzte und absolute Sinn und Zweck der Weltgeschichte ist, daß Gott in ihr das Selbstbewußtseyn sich erringe. Sondern höchstens könnte Christus den Anfangspunkt einer höhern Stufe im Proceß des göttlichen Selbstbewußtseyns bilden, über welchen die folgenden hinauszuschreiten hatten. Daß Christus weder auf einzige noch auf vollkommene Weise Gottmensch seyn kann bei solchen Voraussetzungen, erhellt von selbst. Noch weiteres ergibt sich, wenn wir diesen Proceß näher betrachten. b. Als Puls der Fortbewegung wird das beschrieben, daß jede Gestalt, weil endlich, nicht der ganzen Idee gewachsen sey: daher sie zurückgenommen, negirt werde, gemäß der ewigen Gerechtigkeit der Idee, die das Ungenügende richtet, indem sie darüber hinausschreitet. In einer einzelnen Gestalt kann sich also Gott nicht adäquat darstellen, sondern, wird gelehrt, nur in der Totalität der Geschichte. c. Und wie so jede folgende Stufe der Menschheit eine Widerlegung der Frühern ist, und in positive Entzweiung mit ihr geräth, durch welchen Streit hindurch allein das höhere Moment das niedrigere bewältigen, und sich selbstverwirklichen kann: so spiegelt sich dasselbe Verhältniß ab in der Entwicklung des einzelnen Geistes: denn nur durch Entzweiung mit seiner ersten Daseynsform, folglich nur durch das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit und Schuld hindurch kann jeder Einzelne sich entwickeln. Liegt in der erstern Bestimmung, die diesem Proceß zugeschrieben wird, auf das Entschiedenste, daß Christus nur diejenige Bedeutung kann gegeben werden, die Wesentlichen Jedem zukommt, indem so auch Er nur ein Moment des Ganzen ist, in welchem sich die Idee darstellt, und welches zur Vollkommenheit ergänzt werden muß durch die unendliche Totalität der andern, wie sie: so liegt in der letztern die Nothwendigkeit der Entzweiung oder sündlichen Entwicklung auch für Christus ausgesprochen.

Wenn nun auch nicht gesagt werden darf, daß alle diese Sätze mit der Grundanschauung von Gott als dem Weltgeist

in dieser Form gleich unauflöslich zusammen sind: (vielmehr läßt sich wenigstens noch eine Mannigfaltigkeit der Ansichten denken in Beziehung auf die nähere Beschaffenheit des Processes, weil sie in der angegebenen Form nicht so streng aus der Betrachtung Gottes als des Weltgeistes fließen), so ist doch unläugbar, daß das System des Meisters selbst diese Folgesätze gezogen hat, und wir werden sehen, daß auch die versuchten Modifikationen, wenn zugleich Gott nur Weltgeist bleibt, nicht wesentlich Anderes erreichen. Daher, wenn bei diesem beharrt wird, der Preis Denen wird zufallen müssen, welche die absolute Einzigkeit, Vollkommenheit, Unsündlichkeit Christo absprechen.*

* Dieß wird auch unverholen von Principien dieser Philosophie aus aufgestellt von D. Strauß, Leben Jesu. — II., 734 und 715. (A. 1.): „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen liebt sie ihren Reichthum auszubreiten." — S. 717: „weder überhaupt ein Individuum, noch insbesondere ein geschichtlicher Anfangspunkt kann zugleich urbildlich seyn." — Und was das Andere, die allem Endlichen wesentliche Entwicklung durch Entzweiung oder Sünde betrifft, so ist II., 716—18. nicht blos das behauptet, daß die allgemeine menschliche Natur, wie in allen Einzelnen, so auch in Christo nur durch Individualität, Zeit und Umstände beschränkt, habe zur Wirklichkeit kommen können; sondern auch, daß Christus nicht ohne innern Kampf, nicht von Schwankungen des geistigen Lebens zwischen Gut und Böse frei könne gedacht werden, weil der menschlichen Natur wesentlich sey, nur in Wechselwirkung zwischen der innern und äussern Welt, zwischen der höhern und der sinnlichen Geistesthätigkeit sich zu entwickeln, was dann nothwendig als Kampf zur Erscheinung komme. Auch den Ausweg sucht er abzuschneiden, daß wenigstens der innere Kern des Wesens Christi wahrhaft urbildlich, und nur dessen Erscheinen unvollkommen, beschränkt gewesen sey, indem er mit H. Schmid über Schleiermachers Glaubenslehre die Meinung aufstellt: ein geschichtliches Individuum sey eben nur das, was von ihm erscheine; denn jener innere Kern sey nicht das Wesen dieses Individuums, sondern die menschliche Natur überhaupt: so daß, wenn von der geschichtlichen

Damit soll nun nach dem Sinne derselben keineswegs die Idee der Menschwerdung Gottes oder des Gottmenschen ausgeschlossen, sondern nur desto mehr affirmirt seyn. Denn was sonst nur als Einmal vorgekommene Geschichte betrachtet wurde, dem soll nun allgemeine Wirklichkeit zugesichert seyn. Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, sagt Strauß, Leben Jesu II., S. 734. 735. daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott u. s. w. „Und wäre, fragt er, die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur nicht vielmehr in unendlich höherem Sinne eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkt der Zeit?" Es wird sodann nachgewiesen, wie die Menschheit die aus dem heil. Geist geborene, wie ihr Geist der Wunderthäter, der Unsündliche, der Sterbende, Auferstehende, ja selbst gen Himmel Fahrende genannt werden dürfe — Ausdeutungen des christlichen Dogma, die in ganz ähnlicher Weise schon mannigfach im Verlaufe unserer Untersuchung an uns vorübergegangen sind.

So viel Wahrheit nach dem Obigen (S. 357 ff.) selbst in diesen Deutungen nach Einer Seite hin liegt, so möge, wenn es dabei sein Bewenden hat, Solches uns nur nicht als der absolute Inhalt der Christologie verkündigt werden,

---

Erscheinung abstrahirt und auf jenes Ansich zurückgegangen werden dürfte, ohne Mühe auch Sokrates als urbildlich könnte dargestellt werden. Auch I., 734. heißt es: Es ist kein anderer Ausweg, als daß Jesus, was die μετανοια betrifft, sich zwar unter die Trefflichsten in Israel mit Recht mag haben zählen können, ohne sich jedoch von dem, was Hiob 4, 18. 15, 15. gesagt ist, auszuschließen.

oder als der unverſehrte innere Kern des chriſtlichen Glaubens (II., 735. vgl. I., Vorr. S. VII., A. 1.). Es ſoll hier nur zum Erweis des Satzes, daß mit ſolch einer Chriſtologie das chriſtliche Bewußtſeyn nicht könne befriedigt, in ihr nicht ſeinen wahren Gehalt bewahrt ſehen, die Frage aufgeſtellt werden, die ſich von ſelbſt beantwortet, ob noch überhaupt von einer Chriſtologie in wiſſenſchaftlicher, nicht accommodirender oder ſpielender Weiſe könne geſprochen werden, wenn die Menſchheit der Gottmenſch iſt? ob nicht die ganze Lehre von Chriſtus hier in die Anthropologie zurückfalle? Die erwähnte Darſtellung (II., 710) beſchuldigt bei Gelegenheit der Kritik der rationaliſtiſchen Theorie das rationaliſtiſche Syſtem der Unzulänglichkeit und des offenen Widerſtreits mit dem chriſtlichen Glauben darum, weil es dasjenige, was dieſem der Mittelpunkt und Eckſtein iſt, die Lehre von Chriſtus in den Hintergrund zu rücken, ja aus der Dogmatik zu verbannen ſuche. Geben wir nun dieſes dem Verfaſſer der erwähnten Schrift, wie mit Recht zu, ſo wird andererſeits auch nichts billiger ſeyn, als die am Schluſſe gegebene Chriſtologie nach dieſem ihrem eigenen Maaßſtabe zu meſſen, dann aber auch zu ſagen, daß ſie ſich ſelbſt das Urtheil in Beziehung auf Zulänglichkeit und in Beziehung auf die von ihr anerkannte Pflicht der Dogmatik, den chriſtlichen Glauben auf den adäquaten Ausdruck zu bringen, geſprochen hat. Und ſollte dieſer Anſicht es unwillkommen heißen, in dieſem Punkt mit der rationaliſtiſchen Theorie in ein Verwandtſchaftsverhältniß ſich geſetzt zu ſehen: ſo mag zwar zugegeben werden, daß dieſe letztere zu ſo hohen Ideen von der „Menſchheit als dem menſchgewordenen Gott u. ſ. w.“ den Flug nicht zu erheben pflegt, daß es ihr aber keineswegs unmöglich ſey, auch dieſen Mangel zu ergänzen, ohne aus ihrem Princip zu fallen, was ſchon Kant und de Wette beweiſen. Daſſelbe Verwandtſchaftsverhältniß ergibt ſich, wenn wir darauf achten, welche Bedeutung der hiſtoriſche Chriſtus bei beiden noch behaupte. Wir folgen hiebei wieder nur den eigenen Worten dieſer Schrift: „dem Rationalismus iſt Chriſtus blos ein ausgezeichneter Menſch

(S. 710.), Lehrer einer reinen, trefflichen Religion, die er durch sein Beispiel bekräftigte." — Die eigene Ansicht aber wird so ausgesprochen S. 735. „Dieß Individuum (Christus) wurde durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlaß, die Wahrheit, daß die Menschheit der Gottmensch ist, ins allgemeine Bewußtseyn zu erheben." Dem Rationalismus nun wird S. 709. 710. zum Vorwurf gemacht: „ein Christus, nur als ausgezeichneter Mensch macht zwar dem Begreifen keine Schwierigkeit, aber ist nicht derjenige, an welchen die Kirche glaubt. Ist Christus nicht mehr gewesen und hat er nicht mehr gethan, als diese rationalistische Lehre ihn seyn und thun läßt, so sieht man nicht, wie die Frömmigkeit dazu kommt, ihn zu ihrem besondern Gegenstand zu machen, und die Dogmatik, Sätze über ihn aufzustellen." Hienach erwartet man, daß die Ansicht des Verfassers wenigstens in seiner Meinung von der rationalistischen scharf geschieden seyn müsse. Allein wenn wir dann in seinem letzten Dilemma S. 736. über die spekulative Ansicht das ehrliche Bekenntniß lesen: „Schleiermacher hat ganz recht gesehen, wenn er sagt, es ahne ihm, daß bei der spekulativen Ansicht für die geschichtliche Person des Erlösers nicht viel mehr als bei der ebjonitischen übrig bleibe," so fällt uns in der That schwer, die Sprödigkeit zu rechtfertigen, mit der diese Ansicht gegen den Rationalismus fremde thut und seine Nachbarschaft sich zu verbitten bestrebt ist. *

* Strauß hat später in seinen Streitschriften, besonders III., 69 ff. und anderwärts in noch populärerer Weise, erklärt, was ihm Christus sey. Rationalisten und vielleicht auch Supernaturalisten werden befriedigter seyn, weil er die historische Bedeutung Christi nun höher stellt. Christus wird beschrieben als religiöses Genie, das möglicher Weise auch durch eigenthümliche Constitution, oder sittliche Kraft einige der Heilwunder gethan habe, und obgleich er nicht die vollbrachte Realität der Idee nach allen Seiten hin sey, sondern jedenfalls nur nach der religiösen Bestimmtheit, so könne doch auf religiösem Gebiet nicht über ihn hinausgegangen werden, weil er das höchste Ziel derselben erreicht habe, daß ein Mensch in seinem unmittelbaren Bewußtseyn sich Eins mit Gott wisse. Allein hiemit ist das über die

B.

Je weniger mit dem Bisherigen schon ein Urtheil über den wissenschaftlichen Werth dieser Ansicht von Christus beabsichtigt seyn kann, desto nöthiger ist nun noch die Prüfung der Grundlage, auf der die vernommenen Resultate über die Person Christi ruhen.

Vor allem kommt es nach dem Obigen (S. 425.) auf den Begriff Gottes als des blossen Weltgeistes an, woran die weiter oben vernommenen Sätze über die nähere Beschaffenheit seines Processes geknüpft sind. Hier werden wir sehen, daß die Dieselbigkeit des Processes der Menschheit und des göttlichen Lebens in der Art, wie sie Hegel denkt, unbewiesen und zweitens sich selbst widersprechend ist.

Zwar scheint ein Beweis für dieselbe in dem oben Angeführten zu liegen, daß der Geist als Geist sich offenbar seyn, sich erkennen muß, dieß aber nicht kann, ohne daß er sich von sich selbst unterscheidet, sich selbst sich als Andern gegenüberstellt. Aber daß der Geist als anderer seiner die Welt sey, oder was damit zusammenfällt, daß der Geist, um sich ein anderer zu werden und aus diesem Andern als aufgehobenem wieder zurück zu kehren, zuerst umschlage in die Natur, sich zu dieser entäussere, und sofort im Menschen die Rückkehr aus

Nothwendigkeit sündiger Entwicklung von ihm Gesagte S. 428. 429.) noch nicht zurückgenommen: die sittliche Bestimmtheit und die religiöse sind nicht Dasselbe. Im besten Falle aber reducirt sich auch so Alles auf das prophetische Amt Christi. Uebrigens auf blos historischem Wege die Unsündlichkeit und volle Urbildlichkeit Christi zu erweisen, ist unmöglich: und von dem blos historischen Standpunkt aus ist die Behauptung, daß über Christus nicht könne hinausgegangen werden, ein unerlaubtes Postulat: eine Prophezeihung, zu der der Historiker nur ein Recht hat, wenn er aus irgend welchen Gründen Christus eine spekulative Bedeutung zuerkennt, also nicht mehr als Historiker spricht. — Der Ansicht von Strauß, welche nach Obigem das Verdienst hat, klar und bestimmt die Consequenzen des Systems für die Christologie zu ziehen, haben sich einige Philosophen der Schule angeschlossen, während dagegen die Meisten, um mit dem Christenthum in Einheit zu bleiben, sich entweder den wahren Stand der Sache verbargen, oder aber das System umzubilden suchten.

diesem Andersseyn beginne: das ist nirgends bewiesen. Es ist auch schon von andern vielfach dieser **hiatus** im System gerügt worden, daß das Andersseyn der Idee, insbesondere der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie so wenig vermittelt ist. Theologisch kann dieß so ausgedrückt werden: Es ist nicht bewiesen, daß dieses Andere Gottes, (was zum göttlichen Selbstbewußtseyn gehört,) diese Welt und nicht etwas Anderes, nämlich vielmehr der ewige Sohn Gottes sey, in welchem nach so vieler Lehrer Meinung Gott selbst sich ewig selbst erkennt, als in seinem Gegenbild, durch den heil. Geist. Oder soll das als Beweis anzusehen seyn, daß gesagt wird: die trinitarischen Unterschiede, welche die Kirche in Gott immanent nennt, seyen blos ein Spiel der Liebe mit sich selbst, damit es mit den Unterschieden ernst werde, müsse das Andere der Idee die Welt seyn? Aber wie, wenn sich zeigen ließe, daß die Welt dieses Andere nicht seyn kann, durch welches Gott sich sein absolutes Selbstbewußtseyn vermittelt: daß mit Einem Worte Gott entweder ohne dieser Vermittlung durch die endliche Welt zu bedürfen, sich absolut selbst wissen muß, oder aber überhaupt nicht sich absolut wissen kann? Wenn sich zeigen ließe, daß wenn die in Gott immanente Trinität nur ein Spiel von Unterschieden ist, auch die Welt zum leeren Spiele wird; und daß die wahre, allerdings auch trinitarische Selbstverwirklichung Gottes in der Welt nur möglich ist unter der Voraussetzung eines Gottes, der nicht blos Weltgeist, sondern auch absolute Persönlichkeit in sich selbst ist?

Es beruht freilich auf einem Mißverstand, wenn dieser Theorie vorgeworfen wird, daß nach ihr Gott von der Welt, von dem Endlichen abhängig wäre, weil er desselben bedürfe, um selbstbewußte Subjektivität zu werden. Denn jedenfalls ist es ja Gott, der sich endlich zu seyn bestimmt; er ist einzig der Bestimmende, nicht aber der durch die Welt Bestimmte. Allein in anderer Form kehrt dieser Einwurf wieder. Vermittelt sich nämlich das göttliche Selbstbewußtseyn nothwendig durch die endliche Welt, insbesondere den endlichen Geist, so

ist beides, das Sichwissen Gottes in der Menschheit und durch sie und das Sichwissen der Menschheit in Gott so sehr identisch, daß das göttliche Selbstbewußtseyn nicht weiter verwirklicht seyn kann, als das Wissen, das die Menschheit von Gott hat.

Da nun die Menschheit dem Gesetz der Allmäligkeit unterthan ist, so ist damit die Allmäligkeit des Bewußtwerdens auf Gott selbst übertragen. Und es ist hier kein Entrinnen, als dadurch, daß das göttliche Selbstbewußtseyn irgendwie dem Gebundenseyn an die Menschheit und ihre Entwicklungsstufen enthoben wird.

Daß nun das göttliche Selbstbewußtseyn nach dem System nicht absolut vollendet, sondern allmälig erst werdend sey, kann eine harte Anklage scheinen, zumal Hegel so oft versichert, daß Gott ebenso die ewig in sich zurückgekehrte, wie die in die Endlichkeit auseinander getretene Idee sey. Allein ist es wirklich der Sinn des Systems, daß Gott nicht erst durch die Menschheit hindurch sich seine Verwirklichung als Subjekt erringe (womit ja die Allmäligkeit dieser Verwirklichung von selbst schon gegeben ist), so muß gefragt werden: hat es denn einen Gott über und ausserhalb dieses Processes der Menschheit? Vielmehr rechnet es sich zum größten Ruhme an, diese Weltansicht überwunden zu haben. Was besäße das System, falls Gott in ewiger Absolutheit Selbstbewußtseyn, somit sein Anderes ewig auch er selbst, oder in ihn selbst zurückgenommen wäre, noch für einen Grund, zu einer Welt, in der es mit dem Unterschiede Ernst ist, und zu einem Weltprocesse, der diesen ernsten Unterschied überwinden soll, Gott sich erschließen zu lassen? * Die absolute Wahrheit

* Die Welt kann nicht zufällig aus Gott hervorgegangen seyn; aber sie abzuleiten aus dem Andersseyn, was die Idee bedarf, um sich zu wissen, schließt in sich, daß wenn das absolute Selbstbewußtseyn erreicht ist, kein Grund mehr da ist zur Fortdauer des Weltprocesses; und umgekehrt, daß so lange die Geschichte noch fortdauert, dasjenige, was Princip ihrer Fortbewegung ist, das Werden des absoluten Selbstbewußtseyns, noch nicht vollendet seyn kann.

und Wirklichkeit Gottes wäre ja da erreicht oder vorhanden — was wäre nach dem Systeme da noch zu erreichen, was sollte noch eine endliche Welt nöthig machen? Wäre da nicht das Andersseyn unmittelbar auch wieder als Gott selbst gewußt, somit nicht Welt?

So bliebe denn der Proceß des göttlichen Selbstbewußtseyns ein immanenter. Aber indem es so ewig in sich vollendet wäre, so hätten wir zwar die sich in sich selbst und nicht erst durch die Welt vermittelnde Persönlichkeit Gottes: aber die Existenz der Welt wäre noch nicht abgeleitet, sondern vielmehr aus der ewig vollendeten Persönlichkeit Gottes zu deduciren. Das ist nun der Weg des christlichen Theismus. Allein das System will vielmehr umgekehrt verfahren. Jener Proceß ist ihm nicht ein Gott immanenter; — sofern er nur in Gott selbst seyn sollte, wird er ja von Hegel ein Spiel der Liebe mit sich selbst genannt: — es bleibt vielmehr dabei, daß ihm der Weltproceß mit dem Proceß des göttlichen Lebens identisch ist; — es bleibt aber auch ebendeßwegen dabei, daß er Gottes Selbstbewußtseyn nur als ein allmälig sich entwickelndes ansehen kann. Er setzt, ungefähr wie Schelling, Epochen in der Geschichte; und wie diese gegen einander nach den Momenten abgegrenzt sind, die allmälig im Bewußtseyn der Menschheit wirklich werden, so müssen wir auch im göttlichen Geist ein von Moment zu Moment fortschreitendes Bewußtseyn annehmen — eine Geschichte, die nicht ewig ihr Resultat auch wieder schon gegenwärtig und wirklich hat. Wozu sonst die lange Arbeit des Processes, wenn im eigentlichen und nächsten Sinn des Wortes Gott schon als Anfang zugleich das Resultat wäre?

Also die Allmäligkeit der Entwicklung des göttlichen Selbstbewußtseyns wird als Sinn und Konsequenz des Systems festgestellt seyn: es wäre denn, daß durch die Geschichte nichts erreicht würde. Mit der Allmäligkeit der Entwicklung aber ist, wie mit jeder Geschichte, die Zeit gesetzt. Zwar soll das nach Hegel nicht gedacht werden: auf Gott ist der Begriff der Zeit nicht anwendbar. Allein wir haben schon

gesehen, was es damit für eine Bewandtniß habe, daß Gott nicht allmälig im Menschengeist sich sein absolutes Selbstbewußtseyn erarbeite, sondern es auf ewige Weise habe. Wenn es am Tage ist, daß er es in dem Menschengeist nicht haben kann von Anfang an, weil ja dieser wesentlich ist, von der Befangenheit in der Natur beginnend, erst allmälig das volle Selbstbewußtseyn, oder das Wissen der Einheit Gottes und des Menschen zu erlangen, und so den Gottmenschen darzustellen, in welchem allein Gott das Daseyn als Geist hat: welches soll denn die Daseynsweise seyn, in der, so lange der Menschengeist noch unvollkommen ist, Gott sich als absoluten Geist hat, weiß und verwirklicht ist? —

Es ist hierauf schon geantwortet worden: daß wir unsern Blick nicht auf die gegenwärtige Welt zu beschränken haben.* Unserer Welt können ja möglicher Weise andere in unendlicher Folge vorangegangen, oder können es andere Wesenklassen seyn, in denen Gott sich als absoluten Geist offenbare und geoffenbaret habe immerdar. So soll das göttliche Selbstbewußtseyn dem Gebundenseyn an die Menschheit und

* Neuerlich hat Vatke, Haller Jahrb. Nro. 283—289. 1838. diese — an sich schon, vom Standpunkte des Systems aus aber doppelt abenteuerliche Theorie nach frühern Vorgängen wiederholt. Wo solche Nothbehelfe ernstlich vorgebracht werden, bei welchen so Vieles, was sonst dem System wichtig seyn muß, aufzuopfern ist, da muß a very narrow escape seyn. Von einer andern Seite übrigens, d. h. wenn wir von dem System abgehen, das durch solche Theorien durchlöchert wird, können sie willkommen heißen: denn es zeigt sich darin das Streben, Gott ein nicht erst wachsendes, sondern ein ewig sich gleiches, absolutes Selbstbewußtseyn zuzuschreiben. Allein sein Ziel kann dieß Streben nicht erreichen, es sey denn daß ganz ähnlicher Weise, wie jene Theorie noch ein vernünftiges Jenseits für die Menschenwelt annimmt, ohne daß darum diese von göttlichem Leben entblößt seyn müßte, auch der Widerwille gegen ein von dem Weltproceß überhaupt unabhängiges göttliches Selbstbewußtseyn verlernt wird. Wenigstens das werden wir sogleich sehen, daß die Absolutheit dieses Selbstbewußtseyns anders nicht kann behauptet werden.

an die Allmäligkeit enthoben werden. Allein dieses Auskunftsmittel möchte dem Systeme selbst ziemlich fremd und schon an sich ungenügend seyn. — Ist die Geschichte der Menschheit wirklich die Geschichte Gottes, so gibt es nothwendig nur eine einzige Geschichte und eine einzige Welt, weil Gott nur Eine Geschichte haben kann. Eine neue Welt nach einer alten untergegangenen würde hier entweder voraussetzen, daß Gott — gleichsam in einem Abfall von sich, das Resultat der frühern Entwicklung verloren gegangen wäre: oder wenn dieß Resultat, (das Daseyn Gottes als der absoluten Persönlichkeit), bewahrt bliebe, so wäre die Entwicklung dieser neuen Welt nicht mehr die Geschichte Gottes, der vielmehr schon als absoluter Geist verwirklicht wäre, und da er dieß nicht wäre durch und in dieser neuen Welt, so müßte er in sich, und unabhängig von dieser Welt, verwirklicht seyn können: dann aber wäre er nach der Sprache dieser Philosophie für diese Welt ein Jenseits: ja es wäre für das System kein Grund zu ihrer Entstehung denkbar.

Oder bestimmter: Ist die Geschichte die reale Vernunft; d. h. die Explikation aller logischen Momente, so kann es nur Eine Geschichte geben. Es müßte die Vernunft nicht Eine seyn, wenn eine weitere Geschichte eine wirklich andere, d. h. nicht blos eine leere Wiederholung völlig derselben logischen Momente seyn sollte. Da aber die Vernunft Eine ist, und diese Eine in regelrechter Aufeinanderfolge ihrer Momente sich darstellt in der Geschichte der Menschheit, so haben wir hier nirgends ein Recht, auf andere Welten oder Wesenklassen zu provociren, damit Gott nicht mit erst werdendem Bewußtseyn gedacht werden müsse. Jedenfalls könnte, wenn in ihrem Proceß ein Fortschreiten ist, auch in ihnen Gott das absolute Selbstbewußtseyn nur als Resultat, nicht als Anfang haben; und es ist also durch solche Berufungen das Räthsel nur rückwärts geschoben, und nur scheinbar etwas gewonnen. Ist aber kein Fortschreiten in ihrem Proceß, so kann kaum von einem Weltproceß, ja von einer Welt die Rede, und die Wiederholung der Welten, Perioden oder Individuen, müßte etwas völlig Leeres, Zweckloses seyn. Und so muß es bei dem

Satz sein Verbleiben haben, daß nach dem hegel'schen System, — falls nur der Proceß der Geschichte einen Inhalt und Zweck hat, und nicht bloßer Schein ist an dem göttlichen Leben, — Gottes Bewußtseyn noch nicht vollendet ist, so lange das menschliche noch fortschreitet. *

Ist schon der so eben ausgesprochene Satz dem Begriffe Gottes zuwider, daher ihm auch Hegel, jedoch vergeblich, ausweichen wollte; ja stellt sich dadurch das System bereits in Zwiespalt mit sich selbst, indem es durch seine Theorie Gott in die Zeitlichkeit zu versetzen genöthigt ist, was es doch selbst als eine falsche Vorstellung ansieht: — so bricht der innere Zwiespalt in der philosophischen Grundlage obiger Christologie noch mehr darin hervor, wenn wir betrachten, ob überhaupt (auch abgesehen von jener Allmäligkeit) die Welt das geeignete Medium nach

---

* Es könnte nur so der Allmäligkeit der Entwicklung entnommen seyn, wenn der selbstbewußte Gott, oder die Idee in ihr selbst ewige Realität hätte. Dieß könnte nun auf doppelte Weise verstanden werden; nämlich entweder so, daß Gott frei und unabhängig von der Welt und ihrem Entwicklungsgang ewig das absolute Selbstbewußtseyn sey in sich; oder so, daß Gott als die geistige Substanz angesehen würde, die sich immer gleich, in dem Entwicklungsgang der Menschheit nichts zu suchen, noch zu finden hat: sondern übergreifend über die Individuen, als ihre Erscheinungen, in sich selbst alle Wesentlichkeit, Substanzialität vereinigt, so daß auſſer ihr nur Unwesentliches, Accidentelles seyn kann. Das Erste entspräche der christlichen Idee von Gott; die zweite Ansicht würde, noch wesentlich auf dem Begriff Gottes als des Weltgeistes ruhend, im Gefolge haben, was der Text sagt, daß Welt und Geschichte zum bloßen Schein würden am göttlichen Leben: und daß das höchste, die concrete Subjektivität, zum Accidens herabgesetzt würde, Gott also nicht in Wahrheit sein absolutes Selbstbewußtseyn hätte. Dennoch läßt sich auch bei dieser zweiten Ansicht nicht verkennen, wie die Natur der Sache, falls nur Gottes Absolutheit irgendwie festgehalten werden will, immer unwillkürlich wieder dahin treibt, daß die Identifikation des Processes Gottes und der Welt wieder zurückgenommen und auf die eine oder andere Weise wieder aufgelöst wird.

dem Systeme seyn kann, um dasjenige, was doch Ziel des Processes ist, zu vermitteln, nämlich, daß Gott absoluter Geist, oder konkrete (nicht mehr blos abstrakte und substantielle, sondern zugleich subjektive, d. h. sowohl an als für sich seyende) Allgemeinheit werde? Die Frage wird zu verneinen seyn.

Dieß Ziel *kann* und *darf* nicht vollständig erreicht werden. Denn sonst stockte und erlöschte der Proceß in dieser Vollendung. Im Ziel erstürbe Gottes Lebendigkeit. Es muß, damit Leben sey und Bewußtseyn, immer wieder ein Endliches, Unvollkommenes da seyn, weil nur in dessen Aufhebung das Göttliche sich als unendlichen Geist wissen kann. Wäre es ganz abolirt, so fehlte der Widerspruch und Gegensatz, der alles Lebens Vater ist. Der mit der Idee Gottes als des bloßen Weltgeistes gegebene Proceß hat das Widersprechende an sich, um seine adäquate Wirklichkeit zu haben, ewig ein nicht adäquates Medium (die Welt) *setzen* zu müssen; andererseits aber auch ebenso es *aufzuheben*, weil in keiner einzelnen Gestalt Gott wahrhaft und bleibend sein Leben und seine Wohnung haben kann.

So thut sich uns abermal der wohlbekannte in der neueren Philosophie so häufig aufgetretene Dualismus auf. Es ist in Gottes Wesen gelegen, ewig Endliches zu setzen: damit er durch dessen Ueberwindung, Negation, sich selbst als Unendlichen vermittle und wisse. Aber andererseits darf diese Ueberwindung nie eine absolute — d. h. also Gottes Wissen von sich als Unendlichem nie absolut seyn; sonst stünde das göttliche Leben still. — Es ist in Gottes Wesen gelegen, durch Setzung von Endlichem in diesem selbst zur konkreten Allgemeinheit, zur Wirklichkeit als absoluter Geist zu gelangen. Aber andererseits ist es auch dem Einzelnen wesentlich, nur die unangemessene Offenbarung der göttlichen Idee zu seyn, so daß es zu jenem Resultat nicht kommen kann.

So daß auch von dieser Seite nichts übrig bleiben wird, als entweder zu sagen, die Idee sey ewig in *sich selbst* real, und Gott bedürfe nicht der adäquaten Wirklichkeit der Welt zum absoluten Selbstbewußtseyn, an welche gebunden dasselbe

vielmehr nur ewig getrübt und unvollkommen seyn müßte, oder aber, falls darauf soll beharrt werden, daß Gott sein absolutes Selbstbewußtseyn nur durch Vermittlung der Welt habe, wird es als ewig sich suchend und nie sich findend nach den Principien des Systemes zu bezeichnen seyn.

Man könnte etwa im Geiste dieser Philosophie sagen: jede einzelne endliche Gestalt für sich stelle freilich das Urbildliche, die unendliche Idee nur unvollkommen dar: wohl aber sey es dargestellt in einem Kreise sich ergänzender Individuen (Strauß a. a. O. S. 715. 734.), in deren Mannigfaltigkeit der Reichthum der Idee sich auszubreiten liebe. In der Totalität der Endlichkeit also sey Gott sich selbst als absoluter Geist offenbar. Allein da kommen wir um keinen Schritt weiter. Denn diese Totalität ist entweder die jeweilige Mannigfaltigkeit der Individuen, oder umfaßt sie alle Weltperioden. Wenn jenes, so ist klar, daß diese Totalität noch eine beschränkte ist, indem mindestens die Geschlechter der Zukunft noch fehlen, die nicht Gegenwart sind; und so ist denn auch das aus dieser Totalität resultirende göttliche Wissen, oder das Offenbarwerden in ihr nothwendig ein beschränktes, nicht aber absolutes; es wäre denn, daß nicht jedes Geschlecht einen eigenen Werth hätte, als Darstellung einer besonderen Seite des göttlichen Reichthums. * Soll aber unter dieser Totalität,

---

* Vatke l. c. stellt die Hypothese auf, daß die jeweilige Totalität der Individuen auf den zahllosen Weltkörpern stets dieselbe sey; und Gott in dieser Fülle von Geistern sich ewig gleich abspiegle, weil alle Momente des göttlichen Lebens in dieser Gesammtheit der Lebenssphären ewig verwirklicht seyen. Allein ausser dem S. 436 ff. Gesagten wäre dagegen: daß diese Hypothese nur gelten kann, wenn es keine persönliche Fortdauer gäbe; daß ferner auch so der Wechsel der Individuen als etwas völlig Zweckloses, als eine leere Wiederholung anzusehen wäre von dem anderwärts schon Dagewesenen; die Wiederholung einer Persönlichkeit aber nur denkbar ist, falls die Einzelnen blos Exemplare wären, also blos Naturwesen — was doch Vatke ebendas., hierin durchaus einstimmig mit Schaller, abweist.

mit der man uns vertrösten will, die Totalität aller Weltperioden verstanden werden, so fragt sich zuvörderst, ob nach dem System diese Weltzeiten nicht eine schlechthin unendliche unbegrenzte Reihe bilden müssen, die also gar nicht Totalität genannt, auch von keinem Denken in Einheit zusammengefaßt werden kann, weil das Denken, solch eine Reihe denken wollend, gleichsam ausziehen müsste, um nie wieder zu sich zurückzukehren. — Daß wir aber wirklich nach der hegel'schen Philosophie das Wechselspiel von Setzen und Aufheben, somit die Weltzeiten, als schlechthin endlos denken müssen, haben wir oben gesehen.

Aber wichtiger ist Folgendes. Wenn die ganze Totalität auch der noch zukünftigen Weltperioden vor Gott gegenwärtig seyn, und er daher in dieser Unendlichkeit sich als absoluten Geist wissen sollte, so wäre damit plötzlich Gott anders gedacht, als diese Philosophie ihn denken kann; anticipirte er so in seinem Wissen das, was erst Resultat des (unendlichen) Processes seyn soll, so wäre dieser Proceß nicht mehr erst die Entwicklung seines Wissens selbst. Gott wäre dem Proceß entnommen, stünde über der noch erst werdenden Welt in absoluter Vollendung, ewig sich selbst gleich. Er wäre mit Einem Wort der Gott der Christen, nach der Rede des Systems aber ein abstraktes Jenseits.

Ueberdieß ist hier noch auf den Begriff des Unendlichen aufmerksam zu machen, der, wie er überhaupt das Ganze des Systems da und dort noch afficirt, so besonders in der obigen Ausflucht sich verräth. Soll nämlich Gott das Wissen von sich als absolutem Geiste seyn, und seine volle Offenbarung, die in einer einzelnen Gestalt nicht möglich seyn soll, weil jede endlich ist, haben und erlangen in oder aus der sich ergänzenden Totalität des Endlichen, — so könnte dieß nur so gedacht werden: daß das göttliche Leben sich vertheilt an die endlichen Wesen, die daher als unendlich der Zahl nach vorgestellt werden, weil das Göttliche ein Unendliches ist. Jeder Einzelne also trägt in sich einen Bruchtheil des göttlichen Lebens — daher Gott, alle diese ausgebreitete Mannigfaltigkeit

zuſammenfaſſend, ſich in der Totalität der endlichen Geiſter als den abſoluten Geiſt wiſſen kann, als den er ſich im Einzelnen, eben weil er ein Endlicher iſt, nicht wiſſen kann. — Aber was iſt das für eine Unendlichkeit, als eine aus unendlichen Theilen zuſammengeſtückte? Wie, fragen wir, kann eine Anſicht, die auf Grund und Boden dieſer extenſiven, äuſſerlichen Unendlichkeit ſich ſtellen muß, ſich erkühnen, nach ihrem armen Maaßſtab das Chriſtenthum zu meſſen, und eine Chriſtologie für unmöglich zu erklären, deren ganzes Verbrechen darin beſteht, über jenen niedrigen, äuſſerlichen Begriff von Unendlichkeit weit hinausgeſchritten zu ſeyn, und in dem Haupte der Gemeinde als Thatſache aufzuſtellen, daß in endlicher Geſtalt die intenſive Unendlichkeit wohnen könne? *

So kann alſo dem oben erwähnten Dualismus das Syſtem auf keine Weiſe durch Berufung auf die Totalität der Endlichkeiten entrinnen, in der Gott als abſoluter Geiſt ſich darſtelle und wiſſe. Und es bleibt alſo bei dem unverſöhnten Widerſpruch, daß Gott ewig das Endliche ſetzen muß, um in ihm ſich abſolut zu wiſſen, und das wahre Daſeyn des Geiſtes, das allein in der Gottmenſchheit iſt, zu erlangen: andererſeits aber nie zu dieſem wahren Daſeyn kommen kann, weil es ſowohl dem Begriffe des Endlichen widerſprechen ſoll,

* Hieraus iſt erſichtlich, wie die abſolute Perſönlichkeit Gottes und der unendliche Werth der Perſönlichkeit des Menſchen mit einander ſtehen und fallen. Scheinbar ſchließt die eine die andere aus: in Wahrheit aber haftet der Dualismus von Endlichem und Unendlichem an der Vorſtellung von Gott als dem Weltgeiſt; während dagegen, wo Gott nicht blos extenſiv unendlich gedacht wird, jene wahre Einheit des Unendlichen und Endlichen möglich iſt, bei welcher ſich Gott wirklich auf abſolute Weiſe wiſſen kann in dem vollendeten Menſchenſohne, der die adäquate Erſcheinung des ewigen Gottesſohnes iſt, nicht ſofern er einſam bleibt, ſondern ſofern er auch das Haupt iſt, und das Leben, was ſich in ihm concentrirt, in aller Herrlichkeit der Kirche, ſeines Leibes, ſich aus einander breitet, in deſſen Gliedern auf relative Weiſe ſich die Einheit des Endlichen und Unendlichen wiederholt, welche abſolut in dem Haupte iſt.

daß die ganze Fülle der Idee in ihm offenbar werde, als auch dem Begriffe Gottes, der wesentlich Proceß und nur als solcher Leben ist, irgend so realisirt zu seyn, daß er seine absolute Wirklichkeit erreicht hätte. Daher werden denn die endlichen Gestalten als unangemessene Formen des göttlichen Daseyns immer wieder zurückgenommen, und das göttliche Leben ist und erhält sich nur als das ewige Wechselspiel von Setzen und Aufheben des Endlichen.

Wollte man uns nun damit beschwichtigen, daß dieß denn doch nicht als eitles, leeres Spiel gedacht werden dürfe, indem vielmehr ein Fortschritt stattfinde in dem Processe, wie denn auch das Gesetzte, obwohl es als individuelle Erscheinung dem Loos der Endlichkeit nicht entgehen könne, sondern zurückgenommen werde, — doch als Moment in dem Folgenden aufbewahrt sey, so tritt zu den alten Widersprüchen nur noch ein weiterer hinzu. Denn da, wie oben auseinandergesetzt ist, in dem Begriffe Gottes und des Endlichen nach dem System die Nothwendigkeit liegt, den Proceß als endlos, das Resultat — (sowohl das wahre Daseyn Gottes als des Menschen) ewig unvollkommen erreicht zu denken: andererseits aber doch stets ein Fortschritt stattfinden soll, ein Zunehmen des geistigen Lebens der Welt und des göttlichen Selbstbewußtseyns, was haben wir da Anderes, als den dem System selbst so verhaßten **progressus in infinitum**, wie er überall sich ergeben muß, wo das Göttliche unter der Kategorie jener äusserlichen Unendlichkeit gedacht wird, das ewige Sollen, das immer erreicht werden soll, aber nie erreicht wird, ja dessen ewige Nichterreichung eben durch den Widerspruch verbürgt ist, welchem gemäß Gott nie aufhören kann, Endliches zu setzen, aber wesentlich auch das Gesetzte als inadäquat immer wieder aufheben muß.

Soll dann aber diesem **progressus in infinitum** gewehrt werden, in welchen mit der Welt auch das göttliche Bewußtseyn verflochten wäre, so wird die Sache nur noch bedenklicher. Aufgehoben kann der **progressus in infinitum** nur so werden, daß man ihn entweder in der Vollendung

sein Ende finden läßt, oder aber so, daß man einen wahrhaften Fortschritt läugnet und in allen seinen Daseynsweisen den Geist für gleich vollendet ansieht. Jenes kann diese Philosophie, wie wir sehen, nicht, weil im absoluten Resultat mit dem Proceß auch das Leben erlösche. Dieses aber, das Läugnen alles Fortschrittes hätte in Beziehung auf das göttliche Selbstbewußtseyn seinen guten Sinn, wenn es als ewig vollendet gedacht wäre. Allein da es sich erst vermittelt durch den endlichen Geist und seine Momente, so gewinnt die Läugnung des Fortschritts einen andern Sinn, und ist sowohl in Beziehung auf die Welt als in Beziehung auf den Begriff Gottes verwerflich.

Was zuerst die Welt betrifft, so ist, wenn der Fortschritt und die Stufenfolge in den Epochen der Menschheit geläugnet wird, nach seinem eigentlichen Werth ein Geschlecht, wie das andere: das, worin eigentlich der Werth liegt, muß gleichermaßen in Allen zu finden seyn.* Was ist aber dieses? Es ist die an sich seyende Göttlichkeit des Geschlechts. Dieß Ansich ist aber nach dem System das Allgemeine, schlechthin Gleiche in Allen. Fällt diesem alle Bedeutung zu, so ist die Wirklichkeit, die Art und Weise, die Stufenfolge und Mannigfaltigkeit derselben, das Werthlose. Der einzige wahre Gehalt der Welt liegt in der abstrakten, völlig allgemeinen Bestimmung, daß Gott überhaupt sich ewig individualisirt. Wie er dieß thue, oder der Gehalt der Individualitäten, ist gleichgültig; wäre er es nicht, so mußte das Maaß und die Art der Wirklichkeit des Ansich mit in Rechnung genommen seyn.

Das Ansich der Welt aber ist das göttliche Wesen. Ist die Welt der Wirklichkeit nach ihrem Gehalt gleichgültig für dasselbe, ihre Ausbreitung und Mannigfaltigkeit, und ihr Fortschreiten nur ein Zufälliges für den Weltgeist, weil es ihm nur um die ganz abstrakte Bestimmung des sich als endlich

---

* Vgl. Rechtsphilosophie von Hegel §. 345, wie denn überhaupt unläugbar diese idealistische Philosophie eine Neigung hat zu der Betrachtungsweise, von der wir nun reden wollen.

Setzens und Wiederaufhebens zu thun ist, um durch stete Negation des gesetzten Endlichen seine Unendlichkeit zu bewähren: so ist der ganze wesentliche Gehalt der Welt und Geschichte nur ein leeres Spiel, eine endlose Wiederholung: die Welt der Wirklichkeit nur eine Welt markloser Gestalten ohne Sinn und Zweck: von Gott verlassener Zufälligkeiten, indem Gott in denselben keinen Gehalt auszulegen oder zu verwirklichen hat, vielmehr ihm nur darum zu thun ist, im Wechsel von Setzen und Aufheben des Endlichen sich selbst als Leben zu erhalten.

Da sinkt dann freilich der große Organismus von Geistern, von Persönlichkeiten, deren jede für sich von unendlicher Tiefe und Bedeutung ist, dergleichen das Christenthum kennt und schafft, herab zu der zahllosen Mannigfaltigkeit von Exemplaren der Gattung, welche keine wahrhaft geistige Eigenthümlichkeit haben.

Wie wir aber hierin eine höhere Ansicht vom Wesen der Menschheit nicht finden können, so ist zweitens auch der Begriff Gottes völlig ungenügend gedacht. Da der Proceß der Welt zugleich der des göttlichen Lebens und seine Manifestation seyn soll, der Gehalt aber des Gesetzten völlig bedeutungslos ist, so wäre Gott nur das schlechthin formelle Leben, die Einheit des Setzens und Aufhebens. Wie die Explikation des menschlichen Selbstbewußtseyns im Fortschritt zu immer höhern Stufen für Gott etwas Gleichgültiges wäre, so müßte auch die Vollendung des eigenen Selbstbewußtseyns, die nur durch das Endliche hindurch möglich seyn soll, für Gott etwas Gleichgültiges seyn. Zu seinem Begriffe gehörte nicht, daß er sich wisse in seinem innern, unendlichen Reichthum als absoluten Geist, sondern nur, daß er sey die ewige Einheit des Setzens und Aufhebens des Endlichen. Wo aber der Gehalt so aus Gott hinaus gehalten wird, da ist, um mit dem System selbst zu reden, die Form abstrakt und unwahr gedacht, weil sie nicht Eins ist mit dem Inhalt.

Nun ist aber das absolute Selbstbewußtseyn nicht etwas was dem absoluten Geiste nach Belieben zu- oder abgesprochen

werden könnte: wie es eben kommt, sondern er ist nicht absoluter Geist ohne absolut sich selbst zu wissen. Wäre Gott nicht absolutes Selbstbewußtseyn, so könnte er zwar Wissen dennoch seyn, oder Bewußtseyn, aber nicht einmal absolutes Wissen; denn sein Bewußtseyn wäre zwar erfüllt mit dem Vielen, allein dieß Andere ist nicht er selbst, und so fehlt seinem Wissen ein Wesentliches, weil er nicht sich selbst Gegenstand und Inhalt seines Wissens ist. Und hier hilft es nicht zu sagen, dieses Andere sey wesentlich er selbst, indem er das Andersseyn als Bestimmung seiner in sich aufgenommen; denn gesetzt, es wäre also, und das Umschlagen der Idee in ihr Andersseyn stände nicht so unbewiesen da, als wir oben sahen; so ist doch dieses Andere nur an sich er selbst; daß er das Andere an sich sey, müßte auch in sein Bewußtseyn treten, damit dieses durch das sich selbst Wissen im Andern absolut verwirklicht wäre. Fehlt dieses, so ist das göttliche Bewußtseyn nicht vollendet, die Einheit seiner selbst und des Andern ist nur an sich da, nicht gewußt; es gäbe ein Moment der Wahrheit, was nicht von Gott gewußt, sondern nur in der Form des unmittelbaren Seyns da wäre: und ebendamit, daß das Bewußtseyn sich nicht zum Selbstbewußtseyn vollendet, wäre es selbst nicht absolut: es würde in das Andersseyn ewig hinausgehend, aber nicht in sich zurückkehrend, in demselben sich gleichsam verlieren.

Keineswegs soll behauptet werden, daß die obige Betrachtungsweise die einzige sey, unter welcher Welt und Gott in dem Systeme gedacht sind. Aber, wenn dann wieder die Welt in ihrem Reichthum von Individualitäten nicht als wesenloser, hinfliehender Schatten, als Accidenz an der göttlichen Substanz, sondern die Geschichte der Menschheit wirklich als eine Entfaltung des göttlichen, in sie eingegangenen Lebens, als Verwirklichung des unendlichen Reichthums der göttlichen Idee betrachtet wird, so ist das nur ein Beweis, wie in dem System zwei sich völlig widersprechende Anschauungsweisen unversöhnt neben einander hergehen, wie jene rein idealistische

Betrachtungsweise,* welche die Welt zu einem Schattenreiche macht, sich nicht durchführen läßt, ohne daß die Schatten immer wieder nach dem Lebensblute der Wirklichkeit dürsten. Wenn andererseits das absolute Selbstbewußtseyn Gottes immer wieder festgehalten werden will, ohne daß doch einzusehen ist, wie dieß irgend damit sich vertrage, daß die Welt das Medium für dasselbe soll bilden können, ohne daß die Absolutheit von jenem verletzt werde, so ist dieß nur ein Beweis, wie die Wahrheit immer wieder wenigstens in sofern sich geltend macht, als sie das Irrthümliche nie läßt, ohne es durch Reste der Wahrheit mit sich selbst in Widerstreit zu setzen und so über sich hinaus zu führen.

All das Bisherige mag uns überzeugen, daß das System, in sich selbst noch nicht vollendet, sondern voller Widersprüche, besonders in Beziehung auf das, was die Grundlage seiner Ansicht über die Christologie ist, in keiner Weise als befugt kann angesehen werden, diese zu richten. Mit sich selbst noch nicht fertig, in sich selbst noch uneinig, hat es den absoluten Maßstab noch nicht gefunden, um Anderes, namentlich um das Christenthum zu messen, sondern es hat ihn noch zu suchen. Das Christenthum steht weit über ihm, wie wir gesehen haben, in dem Punkt, der hier die Hauptsache ist, in seinem Begriff vom Endlichen und Unendlichen. Denn während sich, wie nachgewiesen ist, in dieser Philosophie immer wieder der schlechte Begriff von Unendlichkeit einschleicht, bei welchem es freilich undenkbar ist, daß Endliches unendlich, das Unendliche endlich sey, d. h., bei welchem der Begriff der Menschwerdung Gottes nie ganz und wahrhaftig sich realisiren kann — so ist es nach dem Christenthum nicht widersprechend, daß die wahre, intensive Unendlichkeit in Endlichem sey, sondern es verkündigt diese wahre Versöhnung des Endlichen und Unendlichen als geschehen in dem Sohne Gottes, als fortwährend geschehend in denen, die durch den Glauben Kinder Gottes und Glieder werden an dem Haupte, das da ist Christus.

---

* Welche treffend geschildert ist von D. Baur, Gnosis S. 716.

Es dürfte hier der Ort seyn, ein Wort zu reden über die Entschädigung, die anstatt der Person Christi als unseres Mittlers uns in Betreff der Versöhnung des Geistes mit Gott von dieser Theorie angeboten und angepriesen wird. Der Ersatz ist, daß unser Geist wesentlich Eins sey mit Gott; daß das, was von der Kirche Christo geschrieben wird, als Erbe oder Raub vielmehr uns, der Menschheit zufallen soll, die der wahre Gottmensch sey. Wir wollen sehen, was daraus folgt, wenn die Menschheit in diesem Sinne Christi Erbin wäre. Oberflächlich betrachtet sind wir damit erhöht, denn die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur * soll gedacht werden als eine reale, nicht als ein Kant'sches, unwirkliches Sollen: ja diese Verwirklichung wird als eine in unendlich höherem Sinne reale und wahre gerühmt, als diejenige, die auf Ein Individuum beschränkt ist. — Aber zum voraus mag uns das wieder in gebührender Demuth erhalten, daß, wenn Christus nicht in einzigem Sinne der Gottmensch seyn kann, weil „die Idee nicht liebt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten," dasselbe Allen gelten muß. Heißen wir doch alsbald wieder nur ein Exemplar aus der Mannigfaltigkeit von Exemplaren, in der die Idee im Wechsel sich setzender und wieder aufhebender Individuen ihren Reichthum ausbreitet. Ja, sehen wir näher zu, was dem Einzelnen für ein Theil beschieden bleibe, so dürfen wir auch dessen nicht vergessen, daß das Einzelne als dem Göttlichen stets und wesentlich unangemessen prädicirt wird, daher auch das Urbildliche nie könne geschichtlich werden. So daß jener angeblichen unendlichen Realität der Einheit Gottes und des Menschen eben so sehr eine unendliche Nicht-Realität — (in concreto die Sache betrachtet, denn darum handelt es sich hier) — gegenüber gestellt werden muß. An sich sind alle Menschen göttlich, aber in der Wirklichkeit jeder seinem Begriff immer und wesentlich widersprechend; denn der Begriff eines Jeden

* Vgl. Strauß II., 734 ff.

ist in dieser Philosophie nicht eine individuelle, ideale Persönlichkeit, sondern das Allgemeine oder Gott,* dem als Unendlichem das Endliche wesentlich unangemessen ist. So ist also die Versöhnung und die Einheit mit Gott hier eben so sehr nicht da, als sie da ist. Sie ist da im Ansich des Menschen, denn dieß ist mit Gott Eines. Aber sie ist auch nicht da, weil diese Einheit nie vollkommen wirklich werden kann. — Und nun sey die Frage noch erlaubt, ob der Vorwurf, daß nach der kirchlichen und christlichen Ansicht von Christus die Idee oder Gott gegen alle andern geize (a. a. O. S. 734), indem sie alle Fülle auf Eine Persönlichkeit ausschütte, gerecht heißen könne, gerecht, sofern er herkommt von der Seite, die ohne Entzweiung und Widerspruch kein Leben denken kann, während der Glaube in dem Christenthum eine ewige Erlösung gefunden hat? — gerecht in so fern, als das Christenthum von der wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen als von einer durch Christus und sein Leben sich ewig fortsetzenden Thatsache weiß, während diese Philosophie sich genöthigt sieht, das Endliche als ewig der Idee unangemessen zu betrachten? —

Eine solchen Widerspruch als wesentlich hegende Ansicht kann sich nur um den Preis rühmen, die Unwirklichkeit des Kant'schen Sollens überwunden zu haben, daß sie das Wirklichwerden jener Einheit überhaupt für werthlos, für werthvoll aber nur die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen achtet. Hat ihr aber die Wirklichkeit eine Bedeutung, so ist auf keine Weise einzusehen, worin denn ihr großer Vorzug vor der Kant'schen bestehen soll.

Der Grund aber von all diesen ungenügenden, nicht blos dem Christenthum, sondern ebenso sich selbst widersprechenden Seiten des Systems, liegt, wie wir sehen, in der Art, wie das Göttliche und das Menschliche gedacht ist. Gott ist betrachtet als der Weltgeist: und wo dieß der Fall ist, da kann, was uns schon so mannigfache Beispiele beweisen, eine

* Vgl. Strauß a. a. O. S. 717.

wahre Menschwerdung Gottes nicht zu Stande, der christliche Begriff des Gottmenschen nicht zu seiner Realisirung kommen. Denn dem Begriff des Weltgeistes widerspricht es, den Begriff der Persönlichkeit zu seinem Rechte kommen zu lassen: jedes Endliche ist da nur eine flüchtige und inadäquate Erscheinung des Unendlichen. Es ist mit dem Begriffe des Weltgeistes gegeben, daß er sich in einem Einzelnen nimmermehr darstellen kann, sondern nur im Ganzen. Aber wir haben auch gesehen, daß Gott, als Weltgeist gedacht, auch in der gränzenlosen Totalität der Endlichkeiten sich nicht adäquat darstellen oder als absoluten Geist wissen kann, daß diese Vorstellung von Gott überhaupt eine unvollziehbare, sich selbst bestreitende, unklare ist. Sie steht auf dem Scheidewege zwischen dem wahren und dem äusserlichen Begriff der Unendlichkeit, participirt aber noch so stark an letzterem, daß sie immer wieder in denselben zurückfällt. Denn — zwar erhebt sie sich durch die Idee des Processes über das spinozistische Unendliche, welches als ein schlechthin Unbewegliches das Endliche ganz ausser sich und nur als Schein an sich hat; — in dem Proceß liegt eine Diremtion des göttlichen Lebens, ein Eingehen desselben in Endlichkeit. Aber es ist nur erst die Endlichkeit überhaupt, das Princip des Endlichwerdens, mit dem es sich vermählt. Das concrete Endliche ist nur ein verschwindendes Moment an dem durch diese Formen hindurch schreitenden Weltgeist. Diese Vorstellung verträgt sich nicht damit, daß das Endliche, die Persönlichkeit, wahre und unendliche Bedeutung habe: es ist dem Weltgeist inadäquat und kann nur seine momentane Daseynsform seyn. Sonach ist die Versöhnung zwischen Endlichem und Unendlichem noch keine vollkommene; sie ist nicht eine innerliche, sofern das Unendliche seinen Gehalt und Reichthum nicht mittheilen, mit demselben nicht in ihm Wohnung machen kann.

Zwar ist rühmend das Bestreben anzuerkennen, Gott in sich lebendig, nicht als abstrakt einfaches, bewegungsloses Seyn, und ebenso das Verhältniß Gottes zur Welt nicht äusserlich zu denken. Allein damit Gott nicht blos jenes

ſtarre Seyn ſey, dazu bedarf es nicht der Annahme, er ſchaffe die Welt, um zu ſich ſelbſt zu kommen, und, was damit identiſch iſt, es gebe nur eine in der Welt immanente und ſich explicirende Trinität. Vielmehr, wenn das Chriſtenthum auch Gott, als das abſolute Selbſtbewußtſeyn, der Welt vorausſetzt, ſo hat es doch an ſeiner Trinität ewigen Unterſchied und Einheit in Gott: und, ohne daß dieſe Unterſchiede erſt einer endlichen Wirklichkeit bedürften, um wirkliche Unterſchiede zu werden, weiß ſich Gott auf ewige Weiſe als abſolute, die Unterſchiede, die zu jedem Selbſtbewußtſeyn erforderlich ſind, in Einheit verſöhnende Perſönlichkeit.

Was aber das lebendige Verhältniß Gottes zu der Welt betrifft, ſo kann ſich eine Theorie nicht rühmen, dieſes begriffen zu haben, welche die beiden Glieder des Verhältniſſes noch nicht innerlich verſöhnt, ſondern, wie wir ſahen, nur erſt ſo gefaßt hat, daß eines dem andern aufgeopfert werden muß.

C.

Hat uns das Bisherige zeigen können, daß das hegel'ſche Syſtem, nach ſeiner urſprünglichen Form, der Chriſtologie noch keineswegs günſtig iſt, und daher, wenn bei demſelben ſoll beharrt werden, wenigſtens der Ruhm der Conſequenz in dieſem Dogma der vorherrſchend negativen Seite der Schule zufallen muß: ſo hat ſich uns doch auch nicht verbergen können, theils daß das Syſtem in ſich ſelbſt noch zwieträchtige Seiten hegt, theils daß von dieſen ſich widerſprechenden Seiten diejenigen, aus welchen ſich die obigen antichriſtologiſchen Reſultate ergaben, nicht das Neue in dem Syſtem ausmachen, ſondern einer Zeit und Denkweiſe zugewandt ſind, welche im Princip überwunden zu haben, das Weſen der neuern Zeit ausmacht. Denn was Anderes war es, als der allen Reflexionsſtufen weſentliche, unverſöhnte Gegenſatz zwiſchen Endlichem und Unendlichem, der ſeine Nachwirkungen in dem Syſtem in manchen Beziehungen noch verſpüren ließ, die ſich uns alle in der durchherrſchenden Vorſtellung von Gott als dem bloßen

Weltgeist zusammenfaßten? Da nun aber dieser Gegensatz im Princip überwunden ist: da das System seine geschichtliche Bedeutung nur dadurch behauptet, daß es nicht blos auf dem Standpunkte der Substantialität, noch auch auf dem Standpunkt eines einseitigen subjektiven Idealismus stehen bleiben will, sondern eine wahre Durchdringung dieser zwei vor Schelling zum Abschluß gekommenen philosophischen Extreme und Grundanschauungen anstrebt, so kann es offenbar auch nicht bei der schillernden Gestalt sein Bewenden haben, die das System unmittelbar darstellt, an welcher die zu vermittelnden Glieder nur in einander scheinen, nicht aber wirklich im Unterschiede eins sind, sondern es wird als Aufgabe der Folgezeit zu betrachten seyn, daß das System durch weitere Ausbildung zu seiner Wahrheit komme. So im großen Ganzen der Entwicklung der Wissenschaft die Sache angesehen, wird das Urtheil über die wahre wissenschaftliche Consequenz anders ausfallen müssen, als vom Standpunkte, den wir oben einnahmen. (S. 366 ff.) Ja, wie wir früher in der Kirche eine Orthodoxie kennen lernten, die, weil sie ohnmächtig ist, das was für die nächste Zukunft Aufgabe seyn muß, zu erkennen oder zu lösen, unmittelbar durch Stehenbleiben zur Heterodoxie wird: so möchte auch in Beziehung auf dieses System (wenigstens gegenüber von dem Princip, was das Bleibende unter dem Vergänglichen in dieser Philosophie constituiren dürfte), in nicht allzuferner Zeit der Vorwurf der Heterodoxie diejenigen treffen, welche, statt dieses Princip zu gestalten und durch entschiedene Handhabung desselben auszuscheiden, was ihm noch Entstellendes aus der Berührung mit dem Boden anhängt, in welchem es aufwuchs, — vorziehen, es in derjenigen Verwirklichung festzuhalten, die es zuerst, durch die Hand Hegels, erhielt. In der That ist auch dieser Proceß der Zersetzung, welcher von selbst zur Läuterung werden muß, schon im Gange; die philosophisch Produktivsten der Schule können sich der Nothwendigkeit der Sache nicht entziehen und werden sichtlich zu immer weiterer Entzweiung mit dem System in seiner unmittelbaren Form, immer näher an den Punkt

getrieben, wo sie das von Hegel erkannte, aber noch keineswegs gebührend in den Mittelpunkt gestellte Princip, die Idee der concreten Subjektivität, oder der Einheit der Substanz und der Subjektivität, des Allgemeinen und der Einzelheit treu festhalten und frei ausbilden, ohne sich durch die den Weiterblickenden als retrograd sich charakterisirenden Urtheile derer irren zu lassen, die, sey es auf den Standpunkt der Substanz oder des subjektiven Idealismus zurücksinkend, oder unstet zwischen beiden sich in der Schwebe haltend, entweder — ihrem Standpunkte abstrakter Gegensätze gemäß — es nur zu negativen Resultaten für die Hauptfragen der Wissenschaft bringen, oder nur eine Scheinversöhnung der Gegensätze zu stiften wissen.

So betrachtet, darf den früher erwähnten Männern der Schule, Marheineke, Rosenkranz, Conradi das Lob nicht verkümmert werden, das ihnen oben zu versagen war, wo es sich um die Zusammenstimmung ihrer Sätze mit dem hegel'schen System in seiner unmittelbaren Form handelte. Denn Dasjenige, was am System das nachhaltig Wirkende, seiner geschichtlichen Stellung gemäß, allein seyn kann, das haben sie in ihrer Christologie besonders aufgefaßt und geltend gemacht, und als Mangel bleibt so vornehmlich nur das zu bezeichnen übrig, daß sie gegen die Grundlagen des Systems, aus welchen das Antichristologische folgte, und welche Hegel selbst vornehmlich ausbildete und festhielt, sich nicht kritisch verhielten, noch sie durch das genannte Princip umzugestalten suchten, sondern, beides zusammenstellend, diese Grundlagen und ihre Christologie, in die oben genannten Widersprüche sich verwickelten: und so ihre zum Theil trefflichen christologischen Ideen haltungslos ließen.

Das Werk von Strauß aber hat namentlich das Verdienst, die Scheidung, die wir verlangen, herbei geführt zu haben: und alle namhaftern christologischen Leistungen der Schule seit dessen Erscheinen, zeigen das rühmliche Streben, 1) jene Grundlagen, aus welchen die genannten antichristologischen Resultate folgen, zu sichten und wegzuschaffen; dieß

aber 2) so, daß dagegen jenes der Christologie günstige Princip in den Mittelpunkt gestellt und weiter ausgebildet wird. Es sind in dieser Beziehung unter Anderen zu erwähnen die Versuche von Jul. Schaller und Göschel.

Zuerst betrachten wir, gemäß dem früher (S. 425) Angedeuteten, wie sich diese Männer über die Nothwendigkeit der Entwicklung durch die Sünde hindurch vernehmen lassen. Schaller * sagt hierüber: dem Zustande der Unmittelbarkeit, in welchen der Mensch von Natur und ohne sein Zuthun hinein versetzt wird, tritt ein anderer Zustand gegenüber, zu welchem er durch seine That sich erst entwickeln soll. Dieser gilt als Zweck oder Wesen des Menschen; ihn zu erreichen in diesem oder jenem Leben muß er als seine Pflicht und Aufgabe ansehen: so daß, sollte diese Bestimmung als unerreichbar für den Menschen vorgestellt werden, eben diese unüberwindliche, feste Endlichkeit als das Wesen des menschlichen Geistes gilt. — Sobald wir das Böse und das schlechthin beschränkte Wissen zum Wesen des Menschen selbst rechnen, so ist eben dieß seine Idee, sein Ideal, das Sündigen gehört zu seinem Begriff, und das Streben nach Sündlosigkeit wäre ein Heraustreten aus dem wesentlich menschlichen Bewußtseyn. Diese zu seinem Begriff gehörige Sünde wäre dann aber auch nur Endlichkeit überhaupt, keine fixirte egoistische Endlichkeit, und indem der Mensch mit dieser Endlichkeit unmittelbar zusammenfiele, wäre es ihm schlechthin unmöglich, dieselbe sich objektiv zu machen, sie mit Bewußtseyn als Gegenstand von sich abzusondern, d. h. der Mensch wäre überhaupt nicht Geist, nicht Selbstbewußtseyn, wenn eine feste Endlichkeit als Qualität, als unmittelbare Bestimmtheit an seinem Wesen haftete. Hiemit soll also im Gegensatz gegen diejenigen, welche das Böse aus dem Begriffe des Menschen und aus der nothwendigen Incongruenz der Idee und Realität

---

* Der historische Christus und die Philosophie, Kritik der dogm. Grundidee des Lebens Jesu von Dr. Strauß. Von Jul. Schaller. 1838. S. 39. 86. 87.

ableiten, ebendamit aber auch es verewigen, gezeigt werden, daß das Böse so gedacht vielmehr das Gute wäre. Es sey aber vielmehr nicht zum Begriff des Menschen überhaupt gehörig, sondern für diesen zufällig, — daher in Christus das Ideal des Menschen realisirt seyn könne. * Womit er jedoch nicht sagen will, daß in den übrigen empirischen Menschen die Sünde blos zufällig sey. Vielmehr, wie wir bald sehen werden, sucht er den Begriff der Gottmenschheit näher und so auszubilden, daß er Christo eigenthümlich zukomme.

Ganz ähnlich spricht sich Göschel (in seiner Schrift: Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen. Mit Rücksicht auf **Dr.** D. F. Strauß's Christologie, Berl. 1838) aus. Er klagt (S. 16) daß bis jetzt am wenigsten das der Erlösungslehre vorausgehende Dogma von dem Sündenfall und von der Erbsünde spekulativ sey entwickelt worden. In Hegels Schriften

---

* Ich kann nicht unterlassen, hier noch auf eine andere nicht selten vorkommende Wendung aufmerksam zu machen, durch welche die Unmöglichkeit sündloser Entwicklung soll dargethan werden. Die Idee, sagt man, unter der in letzter Beziehung nur Gott selbst verstanden wird, könne nicht in Einem Individuum sich darstellen; da aber dennoch Gott das sittliche Ideal des Einzelnen ist, so wäre dieser wesentlich und nothwendig seinem Ideal unangemessen. Es bedarf kaum der Andeutung, wie wenig es diese Vorstellung, (die übrigens oben bei dem ästhet. Rationalismus schon vorgekommen ist) zu klaren ethischen Begriffen gebracht hat. Denn sieht es hier nicht aus, wie wenn wir zur Aufgabe hätten, Gott zu werden: als ob nicht vielmehr in der Mitte zwischen Gott und dem blos endlichen Daseyn die ideale Persönlichkeit des Menschen zu setzen wäre, in welcher das göttliche und menschliche Leben in individueller aber darum noch nicht sündiger Weise in Einheit sind? Diesem Irrthum begegnet nun Schaller dadurch, daß er zeigt, so gedacht wäre das Endliche vielmehr an ihm selbst das Böse. Und dieß ist nichts anderes, als die Nachweisung, daß in dieser Ansicht auch ein ethischer Dualismus verborgen sey, wie wir oben denselben von der theoretischen Seite nachgewiesen haben.

und Vorlesungen finden sich, fährt er fort, einzelne voreilige und einseitige und ebendarum seiner objektiven Philosophie fremde Aeusserungen vor, die zum Anstoß gereichen mußten. — Mit Recht sey gesagt worden, die Erkenntniß der Sünde sey das β und ψ der Philosophie. Es frage sich jetzt, ob die Philosophie von der spekulativen Erkenntniß der Sünde abstrahiren, oder die Sünde gegen die Schriftlehre als nothwendigen Entwicklungsakt auffassen müsse. Er will keines von beiden: weder daß das Bewußtseyn des Bösen dem unmittelbaren Gewissen und der historischen Erfahrung ausschließlich, und dem philosophischen Bewußtseyn gar nicht zugehöre, noch daß es als nothwendiger Entwicklungsakt begriffen werde, indem es vielmehr der nothwendigen Entwicklung, womit es die Philosophie zu thun hat, nicht entspreche, da es nicht seyn muß, nicht seyn soll und auch anders seyn könnte. Somit müsse es darauf ankommen, es als zufällig philosophisch zu denken. Sofort zeigt er, daß die vermeintlichen Beweise für die Nothwendigkeit der Entwicklung durch Sünde sich selbst entkräften (S. 17—23). Man sage, die Willkür und die Selbstunterscheidung und Trennung von Gott sey nothwendig zur Verwirklichung der Freiheit und des Selbstbewußtseyns. Vielmehr aber sey nur die Möglichkeit der wirklichen Willkür, nicht die Wirklichkeit, nur die Unterscheidung, nicht die Scheidung von Gott nothwendig zur Freiheit und zum Selbstbewußtseyn; Letzteres so wenig, daß vielmehr die Verwirklichung der Willkür der Freiheit geradezu zuwider laufe und ihren Begriff vernichte, und daß jene Scheidung von Gott statt der Erkenntniß vielmehr die Verfinsterung zur Folge habe. *

Wie weit die von diesen Männern versuchte Ableitung des Bösen gelungen zu nennen sey, mag hier dahingestellt

---

* Auch Vatke in der oben angeführten Rec. billigt es an Schaller, daß er die Sünde als etwas Zufälliges fasse und so negativ die Möglichkeit des vollkommenen Gottmenschen von dieser Seite her erweise.

bleiben. Genug, daß sie evident dargethan haben, die Nothwendigkeit der Entwicklung durch Sünde sey durch den Begriff des Menschen nicht zu erweisen, und vielmehr das Gegentheil zu statuiren, daher auch die Idee vollkommen in Christo realisirt zu sehen, die Kirche von dieser Seite nicht gehindert seyn kann.

Noch tiefer ins Ganze eingreifend, noch entschiedener dem System in seiner unmittelbaren Gestalt entgegen tretend ist, was sie gegen die Vorstellung von Gott als dem Weltgeiste vorbringen. Man hat vollkommen Recht, sagt Schaller (S. 53 ff.), wenn man an der Behauptung festhält, daß das Absolute aufhöre, absolut zu seyn, wenn dasselbe als von dem endlichen Wissen des Menschen vermittelt und somit bedingt gedacht werde. Eine solche Vermittlung finde z. B. dann statt, wenn Gott an sich unpersönlich, erst im Wissen des Menschen von ihm zum Bewußtseyn seiner selbst kommen soll. Und wenn wir vollends nicht nur das Bewußtseyn des Menschen von Gott überhaupt, sondern das dem Inhalt wie der Form nach bestimmte Wissen des Menschen von Gott, als die Vermittlung betrachten, durch welche Gott seine Form erhalte, so erscheine der Fortschritt des menschlichen Wissens von Gott auch als Fortschritt des Wesens Gottes selbst. Wenn also der Mensch Gott nur als Substanz vorstellt, so ist Gott auch nur Substanz, und erst mit der Vorstellung Gottes als des absoluten Subjekts geht Gott auch aus der Substantialität in die Subjektivität über, bis er vom Menschen als Person gefaßt, endlich zur wirklichen Persönlichkeit gelangte. Das Bewußtseyn dieser Bedingtheit Gottes durch das endliche Bewußtseyn müßte den Glauben an Gott als Substanz, oder Subjekt, oder Person geradezu aufheben, und in die Gewißheit umschlagen, daß nicht Gott, sondern das menschliche Wissen das wahrhaft

* l. c. S. 53 ff. Aehnlich auch Billroth in s. Vorlesungen über die Religionsphilosophie Leipzig 1837. vgl. Frauenstädt, die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. 1838. Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit. Berl. 1839.

Absolute sey: denn das Absolute wäre da vollständig ein Produkt des endlichen Wissens, das in sich selbst ruhend nicht in einem Andern seine Voraussetzung hätte."

Dieser subjektive Idealismus hebe aber auf seiner höchsten Spitze sich selbst auf. Aber auch abgesehen hievon trete die Einseitigkeit der Behauptung, daß Gott gerade das sey, als was ihn der Mensch denke, sogleich dadurch hervor, daß z. B. die Vorstellung der Substanz sogleich verschwinden würde, wenn Gott wirklich die Substanz wäre; daher sey der Glaube an Gott, als an die absolute Substanz schon die thatsächliche Widerlegung seines eigenen Inhalts. Die Substanz schließt ja durch ihren Begriff schon die Vorstellung, also auch die Vorstellung von ihr selbst aus, und versenkt alles in unterschiedslose Einheit. Vielmehr, wie in der Gewißheit von der Wahrheit überhaupt unmittelbar das Bewußtseyn liegt, daß die Wahrheit nicht erst vom Subjekt gemacht und erfunden, daß sie vielmehr an und für sich die Voraussetzung für das wissende Subjekt ist: so liegt auch in dem Glauben an den persönlichen dreieinigen Gott die Gewißheit, daß Gott nicht erst durch den Menschen persönlich und dreieinig geworden ist, sollte auch der Mensch erst in der Zeit das Wesen Gottes als dreieinige Persönlichkeit erkannt haben.*

Noch mehr als Schaller hat Göschel schon in früheren Abhandlungen und Schriften, aber namentlich auch in seiner

---

* Vatke in der genannten Rec. dieser Schrift läßt zwar ihren Verf. hart wegen dieser Stelle an, weiß aber seinerseits, wie wir oben sahen, die Absolutheit des göttlichen Bewußtseyns doch nicht anders zu sichern, als daß auch er ein für das System nicht minder bedenkliches Jenseits himmlischer Geister einführt, und der Unterschied ist nur, daß diese Auskunft doch nicht leistet, was sie soll, während Schaller's Weg allein weiter führt. Hiemit soll nicht gesagt seyn, daß diese absolute freie göttliche Persönlichkeit genügend deducirt sey: vielmehr sind auch in seinem Werke da und dort noch Nachklänge der Ansicht von Gott als dem Weltgeist vernehmbar. Aber daß Gott sein absolutes Selbstbewußtseyn nicht haben kann in der Welt, ist oben, hoffe ich, dargethan.

neuesten für die Ueberwindung der falschen Vorstellnng von Gott als dem bloßen Weltgeiste gethan, und hiebei, das muß trotz der vielfachen Anfeindungen, die er deßhalb von seiner Schule hat erdulden müssen, anerkannt werden, den ächt wissenschaftlichen Weg eingeschlagen, jene Vorstellung nicht nur von aussen her zu widerlegen, oder schlechthin zu verwerfen, sondern nur das Beharren bei ihr als das Unwahre darzuthun, und sie zum Momente des wahren Begriffs Gottes herabzusetzen: wie denn auch das Christenthum an der lebendig gefaßten Idee der göttlichen Allgegenwart und noch mehr an der Lehre von einer allgemeinen wenn gleich durch Christus vermittelten Menschwerdung Gottes genug Anknüpfungspunkte enthält, um dem Wahren, was die Vorstellung von Gott als dem Weltgeist enthält, seine Stelle werden zu lassen. *

Um über den Begriff Gottes als des bloßen Weltgeistes hinaus zu kommen, hat Göschel besonders die immanente Trinität nicht mehr blos als ein Spiel der Liebe Gottes mit sich selbst, sondern als ernstliche Unterschiede in Gott gefaßt, in welchen er sein ewiges, absolutes Selbstbewußtseyn und Persönlichkeit hat. Dabei verdient noch Erwähnung, daß er zwischen dieser immanenten Trinität, und der ökonomischen, zwischen der ewig in sich selbst vollendeten göttlichen Persönlichkeit und der allgemeinen Person- oder Menschwerdung das Band nicht verlieren will. (Vgl. z. B. S. 264.) Er dringt mit Recht darauf, (S. 262.) daß man sich vor beiden Extremen hüte,

* Meines Erachtens hat sich Göschel dadurch in eine schwierige Lage den wörtlichen Schülern Hegels gegenüber versetzt, daß er seine Einstimmung mit Hegel als eine ausdrückliche, wörtliche, nicht blos principielle hat behaupten wollen. Wiewohl nicht geläugnet werden soll, daß auch die negative oder retrograde Seite der Schule Hegel'n dadurch benachtheiligt, daß sie das höhere, wenn schon bei ihm noch nicht durchgedrungene Princip, wovon oben die Rede war, ignorirt, ja nur den alten Elementen seiner Philosophie sich zuwendend, das Neue, Bildungsfähige ausstößt.

dem der Abstraktion des Göttlichen und Menschlichen gegen einander, und dem andern, welches den Unterschied beider verflüchtigt und verwischt. Diese Vermischung finde sich in der Schule in den manchfachsten Ausdrücken: der Unterschied werde durch die Einheit für beseitigt angesehen; es werde wohl gar gelehrt, weil die Immanenz Gottes in der Welt und die Transscendenz Gottes gegen die Welt sich durchdringen, nunmehr auch keines dieser beiden Momente in ihrer Aufhebung gültig und wirklich sey, statt daß gerade durch die Vermittlung der Unterschied desto heller in's Licht gesetzt werde. Dieser Vermischung des Unterschieds zwischen dem absoluten und endlichen Geist habe die Philosophie gegen ihre Schule nach allen Seiten zu begegnen (wobei er sich auf die Schrift von Frauenstädt „die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes." Berlin 1838. und Gablers Vorrede dazu beruft). Die Ursachen dieser Trübung der Philosophie seyen theils der Mangel wirklicher Erkenntniß der Sünde, theils die, weil nicht historische, auch nicht reale Vorstellung von der Erlösung, welche nach ihrer Wahrheit den Abfall nicht auf einmal, sondern stetig aufhebt, theils das Mißverständniß des Begriffs der Aufhebung, oder die Verwechslung der Einheit und Einerleiheit.

In der That ist hiemit etwas sehr Wichtiges berührt. Denn nachdem in der langen Arbeit der Wissenschaft die wesentliche Einheit des Menschen nach seiner Idee, und Gottes, erkannt ist, ist nichts drohender, als daß bei dieser wesentlichen Einheit stehen geblieben, eben damit aber beide Begriffe vermischt, und nicht blos die wirkliche Einheit nicht durchgeführt, sondern ebendamit die frühere Errungenschaft wieder entstellt und verloren werde. Denn wird nicht der Unterschied in der Einheit bewahrt, so kann die Folge nur seyn, daß entweder in der Substanz auch das Wesentliche der Subjektivität gefunden und so in jener diese absorbirt wird, oder umgekehrt in einem neuen Fichtianismus die göttliche Substanz sich verflüchtigt.

In dieser Beziehung verdient nun auch die Schrift von Hanne Erwähnung. * Gott muß, sagt er (S. 38 ff. vgl. Beilage A.) sowohl in seiner Einheit mit dem Menschen als im Unterschied von ihm erkannt werden, wie ja beides nach der Logik sich gegenseitig bedingt. So müssen sich beide, Gott und der Mensch, mit einander Eins wissen, aber auch umgekehrt damit dieß seyn könne, müssen sie auch das Bewußtseyn ihres Unterschieds haben. Dieß Verhältniß, das von Seiten des Menschen ein erst gewordenes ist, setzt voraus, daß Gott als absolutes Prius sich von Ewigkeit her sowohl vom Menschen unterschieden, als mit ihm die Einheit weiß. Daß Gott kraft seiner absoluten Unabhängigkeit vom Menschen unendlich unterschieden sey und sich unterscheide, drückt die Kirche durch den Begriff der Aseität aus, und dieß ist von der neuern spekulativen Philosophie und Theologie als die Transcendenz Gottes in Bezug auf die Welt anerkannt worden. **

„In diesem Unterschiede und dieser seiner Unabhängigkeit" vom Menschen ist aber Gott in seiner Einheit mit sich selbst doch von sich selbst auch unterschieden, und sich im Unterschiede von sich wissend. In allen Unterschieden von sich ist Gott immer sich selbst gleich, seine Vermittlung mit sich kehrt in die Unmittelbarkeit zurück, seine Substantialität ist in jedem Moment auch Subjektivität, oder er ist substantielles Wissen. Indem er aber so in aller Vermittelung mit sich selbst unmittelbar Er selbst bleibt, ist er der Unendliche im Unendlichen (S. 52.). *** Auch der Mensch ist unendlich kraft seines göttlichen Ebenbildes; aber er ist dieß Unendliche nicht unmittelbar durch sich.

---

* Rationalismus und spekulative Theologie in Braunschweig; — nebst einer spekulativ dogmatischen Entwicklung der Menschwerdung und Versöhnung Gottes in ihrer Nothwendigkeit und Wirklichkeit von Joh. Wilh. Hanne. Braunschw. 1838.

** Er beruft sich dabei auf Hinrichs Genesis des Wissens, Vorr. — Aber daß dieß die anerkannte Lehre der gegenwärtigen Schule sey, ist unrichtig.

*** Er führt dieß sofort weiter aus S. 76—80.

Aus dieſer Verwerfung der Idee von Gott als dem bloßen Weltgeiſte entwickeln ſich ſofort die folgereichſten Sätze. Denn nun kann es, ohne Verletzung der eigentlichen Einheit zwiſchen Gott und dem Menſchen, auch zu einem feſten Unterſchiede zwiſchen beiden, und mit der Anerkennung der Perſönlichkeit Gottes auch zur Anerkennung des unendlichen Werthes der menſchlichen Perſönlichkeit kommen. * Um dieſe letztere Seite der Sache nun haben ſich Schaller und Göſchel weſentliche Verdienſte erworben. Jener zeigt auf überzeugende Weiſe, daß, wenn die Unendlichkeit nicht auch in die Form der Einzelnheit oder Subjektivität eingehe, ſondern beide auſſer einander bleiben, die Verſöhnung noch nicht geſchloſſen ſey. Mit Recht finde man dieſe Verſöhnung in einer nicht blos moraliſchen Einheit Gottes und des Menſchen, ſondern in einer weſentlichen, d. h. in der Idee der Gottmenſchheit. Wolle man nun aber die Gottmenſchheit der ganzen menſchlichen Gattung zuſchreiben: ſage man, (S. 64 ff.) daß kein Einzelner die Fülle der Göttlichkeit in ſich umfaſſen könne, und ſoll ſo die Gattung der Menſchheit der wirkliche Gottmenſch ſeyn, ſo ſey dieſe Lehre von Chriſtus ſo wenig die Aufhebung der dem chriſtlichen Bewußtſeyn weſentlich vorangehenden Entzweiung des Menſchen mit Gott und Gottes mit dem Menſchen, daß ſie vielmehr die Entzweiung als unauflöslich fixire. Die Theilnahme des Einzelnen nämlich an der Gattung iſt keine perſönliche, ſondern nur ſubſtantielle Theilnahme, und doch iſt das eben die Baſis der Entzweiung, daß der Menſch ſich nicht als Subjekt mit Gott in Einheit weiß. Die abſolute Subſtanz ſetzt nicht nur alles Einzelne, ſondern auch die einzelnen Perſonen zu nur verſchwindenden Momenten ihres Weſens herab. Daſſelbe thut das abſolute Subjekt, welches als Eines ohne wirklichen Unterſchied in ſich ſelbſt iſt.

* Vgl. Schaller l. c. S. 50 ff. Man vergeſſe aber nicht, daß hiemit nur erſt eine wenn gleich ſehr wichtige Vorfrage für die Chriſtologie erledigt iſt. Die Nothwendigkeit der Gottmenſchheit kann anerkannt ſeyn, und doch die Anwendung auf die Chriſtologie noch ſehr verſchieden ausfallen.

Von dieser Abstraktion hat Gott abgelassen dadurch, daß die Göttlichkeit nun auch der Menschheit zukommt; dabei bleibt aber, so lange nur die Gattung gottmenschlich seyn soll, das Individuum als solches, das sich selbst wissende Subjekt, auch trotz der Negation seiner Natürlichkeit und seiner geistigen Umgestaltung, nach wie vor, aus der Göttlichkeit ausgeschlossen; denn die Gattung ist nur das unpersönliche Allgemeine, welches die Einzelnen ohne Anerkennung ihrer persönlichen Unendlichkeit vergehen läßt. Schon in der Entzweiung hat sich der endliche Geist von der Einheit mit der göttlichen Substanz losgetrennt, und steht als selbstbewußtes, d. h. die Gattung in sich enthaltendes Subjekt dem göttlichen Subjekte gegenüber; in dieser Trennung verlangt der Geist nicht wieder nach einer substantiellen Einheit mit Gott, welche er überhaupt nicht verloren hat, auch nie verlieren kann, ohne selbst Gott zu werden, sondern nach einer persönlichen Einheit mit Gott, oder der Mensch will sich in Gott frei wissen. Diese der Entzweiung nothwendig immanente Sehnsucht nach der Versöhnung wird dadurch, daß der Gattung der Menschheit die Gottmenschlichkeit zugestanden wird, nicht erfüllt, sondern vielmehr als unerfüllbar abgewiesen und auf eine substantielle Theilnahme an der Göttlichkeit reducirt, von deren Unzureichenheit für den Geist die Entzweiung selbst das entschiedenste Bewußtseyn hat. So bleibt das unumstößlich gewiß, daß die blos substantielle Theilnahme des sich wissenden Subjekts an der unpersönlichen Gottmenschheit nicht die Versöhnung, sondern die Entzweiung ist.

Es erhellt von selbst, wie wichtig nun hier die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gattung und Individuum ist. Der Untersuchung hievon ist namentlich der dritte Abschnitt S. 32 ff. gewidmet.

Das natürliche, organische Leben, sagt er S. 33 ff., ist eigentlich die Sphäre, in welcher die Kategorien von Gattung und Individuum ihre eigenthümliche Anwendung finden, daher auch auf den Menschen nach seiner natürlichen Seite.

Welches ist nun in der Natur das Verhältniß zwischen Gattung und Individuum? Einmal ein Verhältniß der Einheit und dann der Verschiedenheit. Jenes, denn die Gattung ist nicht ohne das Einzelne, sondern hat vielmehr an den einzelnen Individuen ihr wirkliches Daseyn: und andererseits das Einzelne hat an der Theilnahme an der Gattung seine wesentliche Bestimmtheit. Unterschieden aber ist das Einzelne von der Gattung dadurch, daß, wenn die Gattung ein Allgemeines, Ideelles, Gedanke ist, so hat dagegen das Einzelne eine unmittelbare, sinnliche, räumlich und zeitlich bestimmte Existenz. So wird das Einzelne zugleich zu einem beschränkten, endlichen Daseyn, einem materiellen Dinge, was andere Individuen seiner Gattung, und Dinge von anderer verschiedener Beschaffenheit ausser sich hat; aber auch ferner in den allgemeinen Proceß der Natur verflochten, der Vergänglichkeit und dem Tode unterworfen ist. Dieser Endlichkeit und Vergänglichkeit des Einzelnen gegenüber steht das Allgemeine, die Gattung, als das ewige und unvergängliche Wesen. Dieß Allgemeine ist aber nicht als abstrakte Idealität zu fassen, denn sonst bliebe es unwirklich und das Einzelne ausser ihm: das Allgemeine sänke so zum bloßen Namen und zu einer subjektiven Vorstellung herab. Andererseits kann aber auch nicht das Einzelne, Vergängliche als das wahrhaft Wirkliche in dieser Sphäre anzusehen seyn, sondern das wahrhaft Wirkliche ist die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, als in sich unterschieden und zugleich der lebendige Proceß, aus ihrer Einfachheit in die Mannigfaltigkeit heraus zu treten, die einzelnen Individuen zu schaffen, diese aber zugleich als diese Einzelnen zu vernichten, weil sie als Allgemeinheit auch ebenso über alle Einzelnen hinüberreicht.

Aber in wie weit findet nun ein wirkliches Entsprechen des Allgemeinen und Einzelnen Statt? Das Einzelne, sagt er, wurzelt ja in der Gattung, gehört ihr an, muß ihr also entsprechen, sonst würde es ganz und gar aus der Gattung herausfallen. Allein andererseits greift das Einzelne aus der Masse von Bestimmungen, welche die Gattung zur einfachen

Einheit in sich versammelt, nur einzelne heraus, und stellt sie dar ohne die andern. Hiemit stellt aber das Individuum die Gattung nicht entsprechend, sondern nur einseitig dar, hat andere Einseitigkeiten neben sich, durch welche es erst zur Allgemeinheit der Gattung supplirt wird. Ist nun aber diese individuelle Bestimmtheit ein Losreißen des Einzelnen von der Gattung? Da wäre jene Bestimmtheit aus der Gattung selbst hinaus zu werfen, diese aber würde zur abstrakten todten Allgemeinheit. Vielmehr fällt aber die Einzelheit nicht ausserhalb der Gattung: diese darf nicht als abstrakte Allgemeinheit dem Einzelnen gegenüber auf die andere Seite gestellt werden, sondern das Einzelne bleibt ja der Macht der Gattung unterthan und vergeht daher durch ihren sich fortsetzenden Proceß. Und diese Endlichkeit und Einseitigkeit haftet nicht nur den Individuen, sondern der Gattung selbst an. Zwar gibt sich diese in allen einzelnen Individuen zusammen die ihrem Wesen entsprechende allseitige Darstellung. Aber doch kommt die Gattung nie als Allgemeinheit und Idealität, wie sie an sich dieß ist, zur wirklichen Existenz: ihr Daseyn ist immer ein Zerfallen in endliche Einzelheiten, deren wesentliche, von der Einseitigkeit befreite Einheit immer nur wieder in das Ansich der Gattung fällt, ohne daß diese also in ihrer Realität sich selbst gegenüber träte. Wenn also gleich die Gattung über die Einzelnen hinübergreift, gewinnt sie damit doch nicht eine ihrer Idealität entsprechende Realität, nicht die reale Ueberwindung der ihr gegenüber stehenden Endlichkeit, sondern vielmehr nur die abstrakte Negation, den Tod der Einzelnen, und dieß Schaffen und Regiren läuft in einen Proceß ins Unendliche hin, ohne daß darin je die Gattung sich selbst gewinnen könnte. Dieß Auseinanderfallen des Begriffs und der Realität ist aber gerade das Wesen der Natur: und weil es ein unaufgelöster Widerspruch ist, weist es über sich selbst hinaus. Die Lösung dieses Widerspruchs ist der Geist. Das Selbstbewußtseyn und weiter der Wille ist dasjenige Eigenthum des Geistes, wodurch er sich wesentlich von der Natur und dem natürlichen Leben abscheidet und jene zum Moment an sich

herabsetzt. Im Selbstbewußtseyn ist der Einzelne nicht blos dieses einzelne Individuum nach seiner Unmittelbarkeit, sondern ist als Einzelner zugleich Ich, einfache Allgemeinheit. Dadurch allein, durch diese unendliche Bestimmtheit an sich selbst, ist das einzelne Individuum zugleich Person. Die einzelne Person hat die Gattung nicht als Substanz in sich, sondern weiß sich selbst, ist für sich in ihrer Einzelheit, ohne an einem andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst.* Dadurch hört das Allgemeine auf, nur Substanz zu seyn, und verdoppelt sich; denn seine Idealität hat in dem Daseyn eine entsprechende Realität, weil das Einzelne die zur Idealität und Allgemeinheit erhobene Realität ist. (S. 36.)

Wendeten wir das Verhältniß von Gattung und Individuum consequent auf den Geist an, so würde der Geist überhaupt und alle geistigen Interessen, vor Allem aber die Persönlichkeit, von Grund aus vernichtet. Wird aber andererseits, fährt er fort, das Wesen des Geistes mit spekulativer Bestimmtheit erkannt, so ist der hieraus sich ergebende Begriff der Gottmenschheit so weit entfernt, die historische Erscheinung des Gottmenschen zu verwerfen, daß er vielmehr zugleich den Beweis von der Nothwendigkeit dieser historischen Erscheinung in sich trägt. (S. 65. 66.)

Aber wie kann er dieses sagen, da ihm der Geist, das Selbstbewußtseyn, überhaupt die Einheit von Idealität und Realität, von der Gattung und Einzelheit ist: so daß jeder selbstbewußte Mensch, jede Persönlichkeit diese wahre Einheit

---

* In dieser Bestimmung scheint mir insofern ein Irrthum zu liegen, als der Geist von der Macht der Gattung hier ganz und gar losgerissen erscheint, während sie vielmehr als Princip der Individualisirung des Geistes stets ihre Stelle behält. Wie folgenreich jener Mangel ist, wird bald erhellen. Er vereitelt Schallers Bemühungen gerade da, wo er über die Präliminarien zu einer Christologie hinaus, und zur Sache selbst kommen will.

des Göttlichen und Menschlichen darstelle, welche die Gottmenschheit ist? Um nun nicht Alle Christo zu nahe zu rücken, hebt Schaller hervor, daß, obgleich der Geist wesentlich die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen ist, derselbe doch nicht sofort als Geist existirt: sondern er hat es wesentlich an sich, sich selbst erst zu produciren: nicht unmittelbar zu seyn, was er nach seinem Begriffe ist. So tritt auch in diesem Gebiete wieder ein Nichtentsprechen des Wesens und der Wirklichkeit ein, und hiedurch ist der menschliche Geist zugleich der endliche. Unmittelbar ist der Geist ein Zerfallen in viele einzelne Individuen, — und diese Unmittelbarkeit ist seine Theilnahme an der Natur und seine Unfreiheit. Andererseits jedoch ist dieses Verflochtenseyn mit der Natur nicht sein Wesen; der Mensch unterscheidet sich von der Natur dadurch, daß er die Unendlichkeit, die er an sich ist, im Fortschritt zu Tage zu bringen vermag, oder daß er eine Geschichte hat. In den verschiedenen Religionen hat der Mensch nun versucht, zu sich zu kommen; die Entzweiung aufzuheben zwischen seinem Wesen, dem Unendlichen, und zwischen seiner Wirklichkeit, aber es nicht vermocht, selbst nicht in der hebräischen Religion: der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen steht der Gegensatz beider schroff gegenüber; das einzelne Subjekt bleibt ewig von seinem Wesen getrennt, ebendarum, weil es trotz seiner Allgemeinheit doch zugleich ein Einzelner ist: und dieser starre Widerspruch ist die Wirklichkeit (S. 46). Diese Entzweiung fällt aber nicht blos in das Subjekt; Gottes Unwandelbarkeit ist nicht so zu denken, daß er sich gleichmäßig zu der Welt verhalten habe als die ewige Güte. Die Entzweiung im Menschen ist nicht blos ein subjektiver Proceß in ihm, so daß er nur einer höhern Erkenntniß bedürfte über sich selbst und das Wesen Gottes, um die Entzweiung abzulegen, die seine Meinung gewesen war, somit sich eigentlich nicht mit Gott, sondern mit seinem eigenen Glauben an Gott versöhnte. Sondern Gott verhält sich auch an ihm selbst verschieden zu den Bösen und Guten. Die Entzweiung des Menschen mit Gott ist auch eine Entzweiung Gottes mit dem Menschen (S. 52—56).

Indem er sich verhält zu der Menschheit als einer Entzweiten, ist er selbst für diese ein Anderer, als für die mit ihm versöhnte Menschheit. Indem der Mensch Gott nicht in seiner Wahrheit weiß, weiß sich auch Gott nicht selbst in diesem subjektiven Wissen, verhält sich darin nicht zu sich selbst, sondern bezieht sich darin auf ein Anderes, auf ein seinem absoluten Wesen fremdes Objekt. In diesem seinem eigenen Wesen nicht entsprechenden Gegenstande kann sich also Gott nicht selbst wissen. Denn der Gegenstand ist nicht er selbst, und Gott ist daher in dem unwahren Wissen des Menschen von ihm nicht persönlich gegenwärtig. Hierin erst vollendet sich der Begriff der Entzweiung. Der Mensch stellt sich nicht blos Gott als das abstrakte ihn selbst von sich ausschließende Subjekt vor, sondern der an sich persönliche Gott ist wirklich in der Menschheit nicht persönlich gegenwärtig. Die unendliche Persönlichkeit Gottes ist also noch in sich verschlossen, nicht offenbar; das Subjekt Gottes und das Subjekt des Menschen sind also wirklich noch zwei getrennte Subjekte, von denen jedes sich in sich selbst, aber nicht im Andern weiß. Das nennt er nun die Natur Gottes und des Menschen, daß beide als Subjekt nicht gottmenschlich sind. Aber es soll nicht bleiben bei der Natur. Auf die Entzweiung muß die Versöhnung folgen. Die Menschheit muß gottmenschlich werden; das wirkliche Wissen des Menschen von Gott muß das Wissen Gottes von sich selbst seyn. Erst die persönliche Gegenwart Gottes im Menschen, erst seine persönliche Einheit mit Gott, woraus auch ein neues Leben folgt, kann die wesentlich geistige Entzweiung aufheben. (S. 66.) Aber wie verwirklicht sich nun näher die Gottmenschheit? freilich nach dem Obigen nicht in der Gattung für sich, sondern in den Einzelnen; aber vielleicht in allen Einzelnen auf gleiche Weise? Hier frage es sich einfach um die historische Entwicklung derselben. Es scheine freilich (da Versöhnung, Gottmenschheit, Geist, nach dem Bisherigen ihm einfach coincidiren), daß jeder Einzelne gleichen Anspruch darauf hat, durch die persönliche Immanenz Gottes in ihm Gottmensch zu seyn, indem er als

dieses sich wissende Subjekt zugleich absolute Bedeutung hat, und ohne durch andere Individuen derselben Gattung supplirt zu werden, durch den Glauben die Fülle der Gottheit sich anzueignen vermag. Und so scheine auch die Abweisung der geistlosen Gottmenschlichkeit der Gattung doch mit der mythischen Ansicht wieder zusammenzutreffen. Allein einerseits sey zu bedenken, daß das Evangelium auch die Gläubigen zu Kindern Gottes erhebe, und daß der Schein einer totalen Gleichsetzung Christi mit den Gläubigen bald verschwinde, sobald der Begriff der Gottmenschheit entwickelt werde. Denn mit dem allgemeinen Begriff derselben sey es noch nicht gethan; es komme an auf die historische Realität. Die historische Entwicklung sey zunächst zu betrachten als Annäherung an diesen Begriff, der gleichsam das Ideal sey — bringe aber auch Unterschiede mit sich. (S. 86 ff.)

Fragen wir nun: wie realisirt sich die Idee der Versöhnung? wie erscheint sie, wie tritt sie in das Bewußtseyn und die Gewißheit des endlichen Geistes ein? so sey klar, daß das Bewußtseyn der Entzweiung in der ganzen römischen und jüdischen Welt sich darstelle: aber das Bewußtseyn der Versöhnung in der christlichen. Dieß ist, sagt er, ein Neues; die christliche Religion, obwohl vermittelt, besonders durch die jüdische, ist doch eine neue geistige Schöpfung. Es ist eine Verflachung des Unterschiedes, wenn man sich mit dem blos quantitativen Unterschied beider begnügt, wornach es für jeden gebildeten Juden leicht seyn müßte, diesen kleinen Schritt zu thun vom Judenthum zum Christenthum. Für diese neue Schöpfung auf eine göttliche Offenbarung zurückzugehen, heißt durchaus keinen **deus ex machina** fordern: sondern in der That kann die Versöhnung erst in Wirklichkeit treten, wenn die Einheit des Subjekts von Gott selbst gesetzt ist, das Subjekt also die Gewißheit hat, daß die eigene Thätigkeit die an sich vollbrachte und im Wesen Gottes selbst begründete Versöhnung nur aufnimmt: ohne diese Gewißheit kommt das Subjekt nie und nimmer aus der Entzweiung heraus. In dieser Offenbarung aber muß Gott in seiner specifischen Wirklichkeit, als

Gottmensch auftreten: nur diese Offenbarung vermag den unendlichen Zwiespalt zu lösen, wie er sich aus der jüdischen Religion entwickelt hatte.

Die Nothwendigkeit der Erscheinung Gottes im Fleische als Einzelner sucht also Schaller vorläufig subjektiv aus dem Bedürfniß zu erweisen, daß wir, um versöhnt werden zu können, der Versöhnung als einer gegebenen, durch Gott vollbrachten, mit Einem Wort, als göttlicher That uns bewußt werden müssen. Dem Menschen soll die Wahrheit zur unmittelbaren Gewißheit werden, daß Gott nicht, wie die jüdische Religion vorstellte, abstrakte Subjektivität, sondern in dem Subjekt, in der höchsten Spitze der Endlichkeit selbst gegenwärtig ist. Diese absolute Wahrheit ist als unmittelbar existirend, als ein für das einzelne Subjekt anschaubarer Gegenstand, ein einzelner wirklicher Mensch, mit der vollen Natur der Menschlichkeit, welcher aber auch die ganze Fülle der Göttlichkeit, d. h. den wirklichen persönlichen Gott in sich trägt, welcher also der sich als Gott wissende Mensch und der sich als Mensch wissende Gott, oder der Gottmensch ist. Andere * suchen die

---

* Er scheint anzuspielen auf Erdmann „Vorlesungen über Glauben und Wissen. Berl. 1837. S. 36 ff." „Das Wesentliche in der christlichen Lehre ist freilich die ewige Wahrheit darin, das Faktische nur die Form. Allein daraus folgt gerade das Geschehensеyn; die Form des Faktums ist Mittel für den Zweck, daß die Wahrheit begriffen sey, wie Daub unübertrefflich schön sagt: das Daseyn der Idee beweise die Geschichte rückwärts." Fakticität ist die Form, in der allein die Wahrheit unmittelbar Allen gewiß werden kann, fährt Erdmann fort; freilich da jedes Faktum wieder etwas Vergängliches, Zufälliges ist, ist die Wahrheit auch entstellt durch diese Form. Aber darum kann sie doch in Form der Faktizität erscheinen: nämlich nicht in Form Eines Faktums, aber mehrerer, die einander korrigiren. — Erdmann übersieht, daß von den successiv aufeinander folgenden Faktis jedes für sich vergänglich ist, die Korrektur also ins Unendliche fortgehen müßte. Ferner eine unendliche Menge von Fakta müßte postulirt werden. Was sollen überhaupt Fakta ohne die Person nützen, in der sie ihre Wahrheit und Einheit haben?

subjektive Nothwendigkeit der Erscheinung Christi durch den Satz zu beweisen, daß alle und jede Erkenntniß von der sinnlichen Gewißheit ausgehe: **nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu**: daher die Versöhnung vor Allem als Faktum für das subjektive Bewußtseyn existiren müsse. Allein niemand, bemerkt er, konnte Christo seine Gottmenschheit sinnlich ansehen: erst der Geist erklärt seine Erscheinung. Und so könne auch eben so gut gesagt werden: **nihil est in sensu, quod non prius fuerit in intellectu.** (S. 93.)

Daher sieht er wohl ein: bleiben wir bei der subjektiven Nothwendigkeit der Erscheinung Christi in ihrer abstrakten Einseitigkeit stehen, so geht sie, weit entfernt, die mythische Auffassung zu widerlegen, vielmehr in diese selbst über. Erkennt erst der Glaube die sinnliche Existenz Christi als gottmenschliche, so ist eben nur dieser subjektive Glaube nothwendig, oder, daß diese Göttlichkeit ihm angeglaubt werde. Erst das religiöse Selbstbewußtseyn hat dann den einzelnen Gottmenschen aus der Macht und Fülle seiner Innerlichkeit producirt, und als sinnlich wirklichen vor sich hingestellt. Der historische Christus hat dann blos durch Lehre, Beispiele und Schicksale die Veranlassung gegeben zu dem Umschlagen des Bewußtseyns der Entzweiung in das der Versöhnung. Und da nun sogar diese äussere Erscheinung vom Geiste zu negiren und zu überspringen ist, damit er Christi wahres Wesen erkenne, so wird die äussere Erscheinung erst durch den Geist selbst zum Anstoß für den Geist und sinkt für sich zum Bedeutungslosen herab. Die Hauptsache ist da vielmehr die (gottmenschliche) Anlage, ihr Hervortreten in die Wirklichkeit ist die freie schöpferische That und Offenbarung, die durch keine historische Veranlassung ersetzt werden kann.

Wenn nun aber dieser subjektive Weg nicht genügt und auf die dürftige Kategorie des Religionsveranlassers führt, welchen Weg schlägt Schaller weiter ein? Gerade hier, wo wir am meisten gespannt seyn müssen, wo er an dem Punkte steht, die mythische Ansicht spekulativ überwinden zu

wollen, verläßt er uns: und bringt so die Aufgabe, die er sich setzte, nicht zum Abschluß. Man erwartet, daß er nun die objektive Nothwendigkeit darthue, nicht blos daß Gott überhaupt, sondern daß er in Christo auf einzige Weise sich gottmenschlich offenbare. Denn dieß zu leisten hatte er sich (S. 86. 87.) anheischig gemacht. Allein er bringt es hier (S. 95.) zu nichts Weiterem, als zu dem schon lange zuvor Gezeigten, daß nämlich die Versöhnung nach ihrem spekulativen Begriff eine objektive und persönliche Gegenwart Gottes im Menschen sey. Aber wenn doch Alle ihre Bestimmung erreichen müssen, es sey denn daß Irrthum und Sünde des Menschen Wesen sey, wie bleibt ihm ein Unterschied dieser Aller von Christo? Er hat ja schon „die ganze göttliche Fülle" vergeben an jeden Gläubigen und Versöhnten (S. 85.), worin besteht die Einzigkeit Christi? Alles was er vermeintlich gegen den mythischen Standpunkt hier vorbringt, verfängt nicht; denn wenn er sagt: der Mythus, in welchem das religiöse Bewußtseyn irgend einen einzelnen Menschen zum Gottmenschen umgestaltet, ist sogleich der persönliche Besitz der Gottmenschlichkeit, d. h. Aufhebung des Mythus zur unmittelbaren Wirklichkeit: so ist offenbar, (falls Schaller mit Hegel die Ansicht hat: die Weise der Vorstellnng habe die eigene Gottmenschheit in der Form ihrer Verlegung in einen Andern, an welchem sofort das Subjekt Antheil habe,) hiemit geradezu der mythischen Ansicht zugestanden, daß die Gottmenschheit Christi Werk der versöhnten Gemeinde sey, und nur das Weitere gesagt, daß diese Projektion, die das Wesen der Vorstellung ist, zugleich göttliche That, oder Offenbarung, persönliche Einwohnung Gottes im Menschen, wenn gleich auf der Stufe der Vorstellung sey. Für die persönliche Gegenwart Gottes in Christus aber ist hiemit noch durchaus nichts bewiesen, wie er doch (S. 96) zu glauben scheint, geschweige denn für seine Einzigkeit. Vielmehr um für Christus auch nur dieses zu gewinnen, was die Gemeinde, wenn auch in der Weise der Vorstellung, jedenfalls gehabt hat, muß er den spekulativen Standpunkt wieder verlassen und sich auf den historischen

begeben, auf welchem er den Satz zu erreichen sucht, daß Christus die erste persönliche Gegenwart Gottes in der Welt ist. (S. 99.) Aber wenn er dieß so zu begründen sucht (S. 96—99.): „jeder geistige Fortschritt geht aus von der Energie der Individualität. Das ist die Art der Idee, zuerst zu geizen (S. 58.), an einem einzelnen Punkt hervorzutreten, und von diesem aus erst ihre innerliche Fülle über Viele, ein Volk oder die Menschheit auszuschütten; so sey die Idee der Reformation zuerst in Luther allein da gewesen u. s. w." Oder wenn er sagt (S. 96. 97.): „Ist ein endliches Princip ganz ausgeschöpft, so kann der Geist nicht mit der Ruhe eines Greisen den thatlosen Genuß seiner frühern Kraft und Schöpfung ertragen, sondern im prophetischen Gefühl seiner Unendlichkeit löst er sich ab von der bestehenden Welt, und diese zerfällt: und so unmerklich und allmälig der Zerfall um sich greife, der wirkliche Eintritt eines höhern geistigen Bewußtseyns erscheint immer als ein Sprung, als ein plötzliches, gewaltthätiges, revolutionäres Abbrechen, als ein erschütternder, die Wirklichkeit bis auf den tiefsten Grund zerspaltender Blitz, welcher das Leben in seinem Kerne, in seinem göttlichen Fundament in Flammen setzt:" so ist das zwar Alles gut und schön gesprochen, nur dürfte es, wenn wir nun fragen, was hat dieser historische Christus, in welchem das neue Princip zuerst hervorgebrochen ist, gethan? Was ist seine Bedeutung in der Geschichte? — doch wieder darauf hinaus laufen, daß er das Bewußtseyn der Versöhnung in den Andern veranlaßt hat. Ja selbst dieses von ihm auszusagen, dazu hat sich Schaller den Weg verlegt, indem er der Einwirkung des Einzelnen zuvor (in der Kritik über den Beweis der subjektiven Nothwendigkeit Christi) zu enge Gränzen gesteckt hatte. Und wie er hiedurch mit sich selbst in Widerspruch geräth, so auch, allgemeiner ausgedrückt, dadurch, daß er einerseits das Wesentliche der christlichen Religion als eine nicht blos subjektive, sondern objektive Gegenwart Gottes im Menschen, als seine Offenbarung und That beschreibt, sofort aber doch, in Verlegenheit, wie er von seinen Prämissen aus

für Christus überhaupt noch eine Stelle behalte, plötzlich wieder die Versöhnung von der Energie eines welthistorischen Menschen abzuleiten, somit das Christenthum nicht als That Gottes, sondern als Werk der energischen religiösen Individualität Christi anzusehen beginnt. Dieser Widerspruch kann nicht versöhnt, der Mangel in seinem Beweise nicht ergänzt werden, wenn er S. 98. versichert, Christus sey hiemit zwar mit den großen Männern vergangener und künftiger Zeiten zusammengestellt, aber diese Vergleichung wäre eine ganz unstatthafte, wenn wir Christi specifischen Unterschied von allen andern Heroen der Geschichte übersehen und in einen blos quantitativen verwandeln wollten. Denn er sey der Unvergleichliche, die absolut welthistorische Person dadurch, daß in ihm der Geist jede endliche Volksbestimmtheit überwinde, und in seiner einfachen Totalität und Einheit mit dem absoluten Geiste zur Realität komme. Denn wie will er das beweisen? Eine metaphysische Bedeutung weiß er ja nicht für Christus zu finden, sondern nur für den Geist überhaupt. Auf historischem Wege aber wird schwerlich bewiesen werden können, daß Christus die absolute welthistorische Person ist. Geben wir auch zu, der Zwiespalt in jener Zeit sey ein unendlicher gewesen, und seit Christi Zeit die Idee der Versöhnung real: was folgt daraus für Christus? Weder, daß in ihm die Versöhnung absolut real sey; der Schluß von der Wirkung auf die Ursache reicht nicht zu, dieß zu beweisen; denn die Wirkung (die Versöhnung) ist ja nach Schaller überall unmittelbare Schöpfung, göttliche That, also nicht die gottmenschliche That Christi; noch ist überall das **post hoc** ein **propter hoc**, und somit in der ganzen Exposition Schallers zwar der Begriff der Gottmenschheit richtiger bestimmt, als die mythische Ansicht es ursprünglich that: (und hierin möchte das Beßte des Werkes liegen, daß er das Verhältniß von Gattung und Individuum schärfer angesehen und nach der Seite der Einheit und des Unterschieds zu bestimmen gesucht hat:) aber er hat weder bewiesen, daß Christus der erste, noch daß er der vollkommene

Gottmensch sey, einzig in seiner Art, dessen Bedeutung noch jetzt fortwähre und nicht blos zur historischen geworden sey. Ebendaher ist auch nicht als unmöglich dargethan, daß die Versöhnung des Geistes nicht nach ihm in Einem oder Vielen noch vollkommener in die Wirklichkeit trete, als in ihm selbst. In der That macht sich auch Schaller nicht zur Aufgabe, die ewige Bedeutung des persönlichen Gottmenschen Christus darzuthun. (S. 127.) „Dieser historische Christus, der als einzelnes Subjekt nur von wenigen geschaut, aber nicht als Person den Gläubigen gegenwärtig ist, ist nicht der wirkliche Gottmensch, nicht der Mittler und Erlöser, sondern das Gegentheil von all dem, die Spitze des Egoismus, denn er behält die ganze Fülle der Göttlichkeit für sich allein. Allein vielmehr erhebt er alle, die an ihn glauben, zu Kindern Gottes. Die Theilnahme Aller an der Person und That Christi enthält allerdings eine Negation des einzelnen, individuellen Christus in sich, ist jedoch nur dadurch eine wirkliche und geistige, daß sie eben sosehr auch die specifische Eigenthümlichkeit Christi anerkennt, und als die Grundlage des ganzen christlichen Lebens festhält." Obwohl dieß Alles möglicher Weise einen unverfänglichen Sinn hat, so ist doch bei der schwankenden Stellung, die Schaller gegenüber von dem mythischen Standpunkt in Beziehung auf die Lehre von der Auferstehung einnimmt, nicht unwahrscheinlich, daß auch in diesen Worten nach ihrem wahren Sinn ein Beweis davon liegt, wie wenig er der individuellen Persönlichkeit Christi Werth zu geben weiß.

Ein Fortschritt ist zwar, gegenüber von all dem, was das Hegel'sche System nach seiner unmittelbaren Form lehrte, hier zu finden; und der Begriff der Gottmenschheit über jene abstrakte Allgemeinheit, die zugleich inhaltslos ist, hinausgeführt bis an den Punkt, wo einleuchten muß, die Gottmenschheit muß im Subjekt sich darstellen, kann keine andere Form der Existenz haben: denn wäre sie nur in der Gattung, so wäre die angeblich allgemeine ebensosehr für Keinen. Er hat also, während besonders die mythische Ansicht das Unendliche

nicht bis in die Subjektivität zu leiten wußte, sondern dieses beides auseinanderhielt, eingesehen, daß vielmehr gerade mit der Subjektivität die Fülle des göttlichen Eins seyn müsse: hiemit also anerkannt, was wir oben von dem Unterschiede zwischen einer blos extensiven und intensiven Unendlichkeit gesagt haben.

Allein wenn nun hiemit dargethan ist, daß zum Begriffe des vollendeten Geistes die persönliche Gegenwart Gottes im Subjekte mit aller seiner Fülle gehört, so fragt sich: wer ist dieses Subjekt, in welchem die Fülle Gottes persönlich wohnt, die Versöhnung real geworden ist? Ist es Christus? oder ist es die Menschheit, d. h. jeder Einzelne? Dieß verlangte noch eine nähere Erörterung; und der Begriff der Gottmenschheit ist offenbar noch immer unvollständig bestimmt, so lange wir nicht wissen, welchem Subjekte er zukommen soll, und in welchem Sinne Jedem. Schaller scheint dabei stehen zu bleiben, daß er allen Subjekten in gleichem Sinne zukommen müsse, wenn sie nur wahrhaft die Versöhnung erlangen oder als Geist sich verwirklichen. Allein dieß hat er nicht zu sagen das Recht. Die Persönlichkeit in dem Sinne, wie er sie darstellt, als die Subjektivität, welche die ganze Fülle der Gottheit in sich hat, scheint doch nur Eine seyn zu können, und so wäre denn von Schaller eher blos jenes absolute Subjekt, was die Kirche Christus nennt, gefunden, aber über die Andern, über die Art, wie die Gottmenschheit in ihnen sich verwirklicht, wüßten wir noch nichts. Er fragt sich selbst (S. 87.): Ist eine Wiederholung dieses Ideals (Christus) möglich? Ist seine Erscheinung nicht die Vollendung und das Abbrechen aller weiteren historischen Entwicklung? Aber es ist zu bedauern, daß er sich hierauf nicht hat einlassen, sondern lieber eine voreilige Freigebigkeit mit dem Begriffe der vollkommenen Gottmenschheit üben wollen, ohne auch nur einen Zusammenhang zwischen dem realisirten Ideal (in Christus) und dem Werke der Erlösung zu finden, was er doch versprochen hatte (S. 87.).

Wenn nun aber so die Aufgabe bleibt, den Begriff der Gottmenschheit noch näher zu bestimmen, so werden hier zwei Klippen zu vermeiden seyn. Die Eine ist die, daß wir nicht allen Subjekten gleichermaaßen zuschreiben, daß die ganze Fülle Gottes persönlich in ihnen sey; denn sollte dieß der Fall seyn, so wären offenbar alle nur leere Wiederholungen von einander, weil jede Alles hätte. Sollte aber andererseits diese ganze Fülle, in Einem, Christo, auf solche Weise wohnen, daß die Andern nicht auch an der wesentlichen Versöhnung, oder Gottmenschheit Antheil bekommen, so wäre dieß wieder ein Partikularismus. Beides vermeidet die Kirche in ihrer Lehre von Christo, sowohl jene leeren Wiederholungen, denn nur in ihm ist die Fülle der Gottheit leibhaftig, als diesen Geiz der Idee, denn er gibt seine Fülle den Gliedern des Leibes, daran er das Haupt ist.

Hier gebührt nun der neuesten Abhandlung Göschels eine rühmliche Stelle. Denn er führt die Christologie an eine weitere Stufe heran, indem er sich die nähere Bestimmung des Begriffs der Gottmenschheit besonders von da an, wo Schaller ihn hatte fallen lassen, zur Aufgabe setzt.

Er geht darauf aus, den Begriff der allgemeinen Gottmenschheit näher so auszubilden, daß die genannten beiden Extreme vermieden werden. Strauß meine: nur die ganze Menschheit sey Christus; ähnlich mit Kants Satz: die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, ist allein der Gott wohlgefällige Mensch. Es sey also nach Strauß der wahre Gottmensch nicht Jesus, überhaupt nicht ein Individuum, (S. 45. 52 ff.) sondern das ganze Geschlecht. Wahr sey hieran, daß Christus nicht blos ein Einzelner sondern die Individualität blos ein Moment an ihm sey, — jedoch ein bleibendes, wesentliches; weiter sey daran wahr, daß Christo die ganze Menschheit in ihrer Fülle und Integrität zukomme: und endlich, daß die Idee Christi im Verhältniß zu den Menschen nur im ganzen Menschengeschlecht zu ihrer Wirklichkeit und Wahrheit kommen könne. Aber wenn dann gesagt werde, daß Christus nicht Jesus sey, sondern nur das Geschlecht, so werde dabei vorausgesetzt, daß die Einzelnheit der

Allgemeinheit, der Idee überhaupt nicht adäquat sey; so folge ferner, daß Christus nur die Summe aller einzelnen Menschen sey, folglich ein in keinem Momente zu realisirendes Additionsexempel, immer und ewig x. Diesem zu entgehen habe Strauß später die Menschheit als Person zu denken versucht; aber freilich nur als moralische, nicht als reale, und komme daher um keinen Schritt weiter. Der moralischen Persönlichkeit fehle der Kern, die Individualität, näher die subjektive Persönlichkeit (S. 58.). So aber sey das Wort Persönlichkeit nur ein Name, um die Gattung als Eins, als Ganzes zu fassen. Allein die Menschheit als Ganzes sey noch nicht Person. Denn zu dem Begriff der Persönlichkeit sey Individualität und Subjektivität wesentlich. Die Tischheit, das Löwengeschlecht ist nicht Person; wie soll das Menschengeschlecht ohne Subjektivität Person seyn?

Daß nun aber das Geschlecht an ihm selbst Persönlichkeit, und als solche auch Individualität seyn müsse, beweist er so: Gesetzt es wäre nicht an ihm selbst Subjektivität, so wäre es unpersönlich. Die Grundlage der Individualität und Persönlichkeit ist aber das Geschlecht, dieses müßte also, da es selbst unpersönlich wäre, mehr geben, als es hat. Die Individualität müßte also den Individuen gleichsam aus dem Stegreif ohne **causa sufficiens** zukommen. Sagt man: der Ersatz für die dem Geschlecht fehlende Individualität liege in den vielen Individuen, so soll die Vielheit die Stelle der Individualität vertreten. Aber diese können die erforderte Einheit des Bewußtseyns nicht ersetzen. Die vielen Individuen sind nicht Eins, bevor sie Alle werden; Alle aber oder Eins werden die Vielen nicht, wenn nicht dem Geschlechte selbst ein Individuum vorsteht als Subjekt. Die Einheit des Geschlechts wird nur dadurch wirklich, daß sie in Einem Individuum ganz ist, und dieß einige Individuum geht als Person für sich der davon bedingten Persönlichkeit des Menschengeschlechts voraus und demnächst selbstständig mit ihr fort.

Jeder Staat, jede religiöse Gemeine hat ihre Wirklichkeit nicht durch einen Gemeingeist, der blos in sich sitzen bleibt,

nicht aber repräsentirt ist, und zwar anfänglich von Einem. In dem Einen ist ein relativ Allgemeines (in dem Individuum ist Persönlichkeit), und dieser ist das Haupt. Die Menschheit kommt aus dem Vieleseyn zum Einsseyn reell und in ihrem Bewußtseyn nur durch ein Haupt. Die Pluralität kann nicht Totalität werden ohne die Gesammtheit in Einem. Dieser aber muß für sich Individuum seyn; denn aller Persönlichkeit liegt zu Grunde die Individualität, das untheilbare Fürsichseyn des Subjekts. Das Haupt ist daher nicht blos Seele, sondern auch Leib; Persönlichkeit ist Allgemeinheit, Individualität ist Einzelheit; Persönlichkeit ist die höchste Form der Individualität, wo sie das Allgemeine in sich hegt und doch für sich bleibt.

Sein Beweis geht also aus von dem Satze, daß das Menschengeschlecht eine Einheit ist. Dieser Satz kann von Niemand geläugnet werden, nur fragt sich, in welchem Sinne ist es eine Einheit? Daß es nicht blos eine substantielle Einheit seyn kann, sondern daß die Substanz wesentlich als Subjekt zu denken ist, dieß hat Schaller im Obigen gezeigt, und Göschel schon früher in verschiedener Weise. Sonach bleibt nur übrig, daß das Geschlecht entweder an ihm selbst subjektiv sey, oder aber ist seine Einheit blos die Kollektiveinheit des abstrakten Begriffs; allein diese Einheit, sagt er, sey blos ein Name, keine wirkliche Einheit; blos subjektiver, intellectualer Art, während in der Wirklichkeit nur auseinandergefallene, durch kein Band der Einheit zusammengehaltene Individuen seyen. Das Ganze existirte bei solch moralischer Einheit nicht für sich ausser der Vorstellung des Einzelnen: es fehlte diesem Ganzen, obwohl es persönlich gedacht ist, das Beste, die objektive Realität der Person. Wir hätten ein durchdrungenes Ganzes: das durchdringende aber soll blos als πνευμα ἀνυποστατον gedacht, das Geistige soll nicht persönlich seyn. Und doch, woher soll den Vielen die Persönlichkeit kommen, wenn das Ganze sie nicht hat? Da bliebe nichts übrig, als die inertrikabelsten Widersprüche zu setzen. Was durchdrungen ist, ist da wohl, in den Vielen, aber das Durchdringende,

die Vielen Einigende ist noch nicht, sondern ist blos subjektiver Gedanke; oder wenn es denn doch seyend ist, so soll es blos substantiell seyn und auf solche Weise die allgemeine Grundlage der Subjektivität; und nicht selbst individuelle Persönlichkeit, während doch die Vielen nichts haben können, was nicht aus der Gattung kommt, was also diese nicht selbst hat: und namentlich käme dieses Höchste, die individuelle Persönlichkeit, Selbstständigkeit dem Einzelnen zu, der Gattung aber, dem Höchsten nicht. Diese, die Gattung, erschiene da plötzlich subordinirt den Einzelnen, wenn sie nicht an ihr selbst Persönlichkeit wäre und sie erst den Einzelnen gäbe, sondern umgekehrt von den Einzelnen sie zu Lehen erhielte. Soll also der Gedanke der Einheit der Gattung blos bis zu einem personificirten Ganzen fortschreiten, so hat das Ganze keine Einheit für sich selbst, diese ist nur an sich da: die Vielen sind ohne reales Centrum.

Die blos substantielle, allgemeine Persönlichkeit der Gattung ist also eine unwirkliche, geht in den leeren Nominalismus über, weil für die Vielen als Subjekte, also nach ihrer höchsten Bestimmung, keine Einheit gefunden ist, vielmehr alle auseinanderfallen und die Allheit zur Vielheit wird, es sey denn, daß jene allgemeine Persönlichkeit sich zur wirklichen, individuellen oder selbstständigen Persönlichkeit des Menschengeschlechts fortbewegt, (S. 72 ff.) oder zur Idee von dem Urmenschen, als der Urpersönlichkeit, die Alles, oder die ganze Menschheit in Einem ist (S. 63.). Der natürliche Verstand verhält sich hiezu wunderlich. Bald muß er der Vorstellung von der selbstständigen Persönlichkeit des Geschlechts ihre allgemeine Wahrheit einräumen, bald findet er in dieser Vorstellung, welche die Selbstständigkeit der höchsten Persönlichkeit voraussetzt, die nur sinnliche Vorstellung einer allgemeinen Wahrheit, oder anthropomorphistische Täuschung, bald findet er schon in dem Begriff eines vollkommenen Individuums eine **contradictio in adjecto.** In der erstern Beziehung läßt er die Idee der Gottmenschheit, d. h. von Christo, dem allgemeinen menschlichen Bewußtseyn immanent

wenn der Mensch seinen Gedanken zu einer davon unabhängigen Thatsache geworden sieht, so traut er der objektiven Erscheinung nicht, löst die concrete Vorstellung vom Gottmenschen wieder in den abstrakten Begriff eines in die Unendlichkeit, d. h. niemals sich vollendenden Menschengeschlechts auf, und gleicht so den Unseligen nach Dante, welche Vieles sehen können, aber nur die Zukunft, nie die Präsenz der Wahrheit. Endlich findet der natürliche Verstand dieses Gleiche auch ganz übernatürlich: denn ein vollkommenes Individuum widerspricht sich selbst als ein unendliches Endliches. Man läßt es sich wohlgefallen, daß jedes Individuum als wirkliches Exemplar der Gattung, als Mikrokosmus gedacht werde, der das Allgemeine auf seine Weise ausdrücke und abspiegle, — **individuis inesse universale individualiter** —; dagegen nicht, daß irgend ein Individuum das Ganze nach all seiner Fülle ausdrücke, d. h. **individuo inesse universale et individualiter et universaliter.** * Diese beiden sich widersprechenden Momente, Unendliches und Endliches, Allgemeines und Einzelnes, Gattung und Individuum so zusammen zu bringen, daß sie sich wirklich decken und congruiren, ist, fährt er fort, auch noch nicht die Sache dieses Verstandes, der sich in diesem Conflikt mit dem **juste milieu** der moralischen Persönlichkeit hilft. Unterlage oder Träger dieser Persönlichkeit soll die Gesammtheit seyn, denn „der Idee ist schon nach Kant kein einzelnes Beispiel (Exemplar) adäquat" (S. 78.)! Allein eben hiemit bekenne sich diese Ansicht, — obgleich ein großer Theil der Schule sie bis jetzt theile, eigentlich zum Rationalismus. Ueber ihm zwar stehe sie durch den Proceß

* Dagegen auch Rosenkranz in seiner Recension von Schleiermachers Glaubenslehre Vorr. XII. glaubt von spekulativer Seite besonders darauf dringen zu müssen, daß die Idee energisch gedacht und daher ihre volle Wirklichkeit in Christi Persönlichkeit gesetzt werde. Um die spekulative Feststellung dieser Begriffe hat sich besonders verdient gemacht mein verehrter College Prof. Dr. Fischer, in seiner „Metaphysik" und anderwärts.

des Werdens (S. 81.) allein diesen selbst verwandle sie in einen Beweis, daß die Persönlichkeit des Geschlechts nicht an einem einzelnen Punkte, sondern nur im ganzen Geschlecht zu finden sey. Hier an diesem Kardinalpunkt, fährt Göschel fort, (S. 84 ff.), findet eine Verwechslung statt zwischen dem Gebiet der Natur und des Geistes; denn freilich in jener bringt es der Proceß nur zur einfachen Negation; das Einzelne hat der Gattung zu weichen, wird von ihr absorbirt, nachdem es als eine Negation der Gattung, des Allgemeinen, gesetzt war, damit dieses nicht Nichts sey. Allein dieß sey blos ein Schein der doppelten Negation, der wahren Methode: denn die zweite Negation, (durch welche das Einzelne negirt wird, damit seine Wahrheit, das Allgemeine, sey) bringt ja nur wieder einfach die Gattung, die als das Unwahre erkannt war (als das Nichts, wenn sie ohne Bestimmung, oder Negation durch Einzelnes ist.) Es muß also einen Fortschritt geben, durch Aufbewahrung des Individuums, über welches aber die zweite Negation ihr Recht dadurch behält, daß sie das Individuum in die Allgemeinheit erhebt, womit es Person, unendlich wird. Die Individualität ist nämlich falsch gedacht, wenn sie nur ruhig beharrende Endlichkeit seyn soll; vielmehr ist sie unendlich elastisch, die Grundlage für die höchste Wirklichkeit des Geistes, Persönlichkeit, Selbstbewußtseyn (S. 84—97.). So zeigt er, daß schon in dem Gebiete des Geistes überhaupt eine wirkliche Einheit des Endlichen und Unendlichen möglich ist. Er hat aber auch nach dem Obigen gezeigt, daß die vielen Geister nur Eins seyn können durch die Urpersönlichkeit, den Urmenschen. Freilich erhebe sich, sagt er, hier eine neue Schwierigkeit; indem dieser Urmensch als historischer doch Glied der Gattung sey. * Innerhalb einer Gattung sey das einzelne Glied weder die Gattung selbst, noch mehr (oder

* Frauenstädt in der Schrift: „Die Menschwerdung Gottes." (S. 48—64.) greift diese Parthie der Göschel'schen Schrift an, aber freilich nicht, ohne sich selbst dadurch in Widersprüche zu verwickeln. Daß Christus das Urindividuum der Menschheit sey, könne nicht bewiesen werden. Vielmehr sey Gott

darüber), da es darin ist; allein, fährt er fort, in der höheren Sphäre ist jedes einzelne Glied mehr, als die ganze Gattung der niedrigeren Stufe, deren ganze Breite in der folgenden Stufe zu einem Moment geworden ist. Daher sey der neueste Rationalismus irrig, wenn er aus dem ersteren Satz folgere, daß Jesus als Individuum nicht die ganze Menschheit sey, sondern nur ein Theil; vielmehr mache die schliessende Vernunft den Schluß: daß Jesus als Christus, als Weltheiland, nicht der geschaffenen Menschheit angehöre, sondern sich zu ihr erniedrigt, in dieser Erniedrigung aber die Fülle seiner Erhabenheit ebensowohl verborgen als geborgen habe. (S. 86.) Es sey ferner wahr, daß der Anfang einer Reihe nicht der Gipfel, sondern das Kleinste sey, allein dieß Gesetz treffe nur den ersten Menschen, nicht den Urmenschen, der nicht der Anfang dieser Reihe sey, sondern ihr Urheber, und als solcher über die Reihe, ὀνομα ὑπερ

allein dieses Urindividuum. (S. 53.) Christi specifischer Unterschied von uns sey blos seine historische Stellung, wornach er der erste ist in der Reihe der sich wissenden Gottmenschheit (S. 59. 55.) Dieß sich Wissen sey aber nicht das Höchste, sondern der Anfang, Keim; erst die Realität dieses Inhalts im Staat sey das Höchste. — Andrerseits aber sieht er doch das religiöse Gebiet als das Höchste an, was nicht erst der Ergänzung durch Anderes bedürfe, indem vielmehr die Idee der Gottmenschheit auf diesem Gebiet sich in jedem Einzelnen vollständig realisiren müsse und könne, und die Religion das Centrum des gesammten geistigen Lebens bilde. (S. 40. u. a.) Ein persönliches Individuum für die Gattung zu postuliren, findet auch er nothwendig. (S. 53.) Aber wie kann er doch sagen, Gott an sich sey das Urindividuum unserer Gattung? Ist denn Gott auch Einer aus der Gattung? Wenn ferner der gottmenschliche Charakter die Wahrheit der menschlichen Gattung ist, wie kann ihr Urbild (Urindividuum) ein Wesen seyn, was die Menschheit nicht an sich hat? Frauenstädt ist über die Abstraktion zwischen Göttlichem und Menschlichem nicht hinaus, und schwankt in unklarer Weise zwischen einer Betrachtungsweise, die das Wesen Gottes und des Menschen in's Auge faßt, und zwischen einer solchen, der es nur um das ethische und religiöse Verhältniß zu thun ist. (Vgl. S. 73 ff.)

ὄνομα, Gottes-Sohn, Gott-Menſch. Wie jeder einzelne Menſch über der ganzen Natur ſteht, ſo ſteht der Gottmenſch über Menſchheit und Natur, nur daß er ebendarum der abſolute Geiſt iſt, der Logos. Er ſtellt vollendet dar die Menſchheit in ihm ſelbſt, ehe ſie auſſer ihm geſetzt iſt und von ihm erfüllet wird. Er iſt die Menſchheit, wir haben ſie; er iſt ſie ganz, wir haben Theil daran. Seine Perſönlichkeit geht der Perſönlichkeit des Geſchlechts und ſeiner Individuen voraus und liegt ihr zu Grunde (S. 63.). Er iſt (S. 54.) einerſeits der ganzen Menſchheit eingepflanzt, und wird in allen ihren Gliedern von Geſchlecht zu Geſchlecht ausgetragen, und iſt inſofern kein Einzelner, ſondern die Idee, die in jedem menſchlichen Bewußtſeyn zu Grunde liegt, ohne in einem Einzelnen zur Realiſation zu gelangen, ſondern nur im ganzen Geſchlecht am Ende der Zeiten. Alſo mit der Einpflanzung jener ewigen Idee iſt die Welt zwar objektiv, aber nicht ſubjektiv, potentiell, aber nicht wirklich erlöst. Allein dieſe ſelbe Idee, die in uns Allen wirklich werden ſoll, daß Chriſtus in uns eine Geſtalt gewinne, kann, wie Göſchel im Obigen zu zeigen geſucht hat, ſich nicht blos darſtellen in der Vielheit der Individuen, ſondern dieſe ſind nur dadurch Eins, daß das ewige Wort ſelbſt Menſch, individuelle Perſönlichkeit iſt. Und ſo iſt jene dem Bewußtſeyn Aller zu Grunde liegende Idee die Idee des in individueller Perſönlichkeit menſchwerdenden Wortes, und nur als ſolche iſt ſie erlöſend. So iſt dieſe Urperſönlichkeit die Grundlage Aller Individuen, ihre Stellvertretung; nicht ſo, daß ſie die Stelle Anderer ſtatt ihrer einnähme, ſondern ſie räumt erſt die Stelle Andern ein, ehe ſie einzeln waren: ſie war, iſt und bleibt ihre Geſammtheit, ihr Haupt. Als ſolches iſt Chriſtus nicht von der Gemeinde bedingt, ſondern bedingt, erhält, erlöst die Menſchen durch die Gemeinſchaft mit ihm, ſo wie ſie durch ihn geſchaffen ſind (S. 64.). Jedoch iſt ſein Reich abhängig von den Menſchen, und deſſen Geſchichte iſt ſeine eigene. Inſofern iſt eine Abhängigkeit Chriſti (Erniedrigung). Der alle Dinge träget mit ſeinem Wort, iſt von dem Menſchengeſchlecht getragen

worden; als Haupt der Gemeinde hat er sich selbst, obwohl für sich vollkommen, fort und fort mit der Gemeinde und jedem Einzelnen der Entwicklung unterworfen. (S. 65. 98.) Die Kirchen- und Menschengeschichte hat nicht blos die Erziehung der Menschen, sondern ebendeßwegen auch das Wachsthum des Menschen Christus zum Gegenstande. *

Christi Urmenschheit in ihrem Anundfürsichseyn (S. 97 ff.) ist von ihrer historischen Erscheinung im Fleische zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. Der Unterschied, sagt er, ist, daß der Urmensch auch als ein Mensch, das Individuum auch als ein Individuum erscheine, daß der Schöpfer auch geschaffen und geboren, der Sohn Gottes des Menschen Sohn wird und die göttliche Majestät auch Knechtsgestalt annimmt. Diese Offenbarung ist die Erniedrigung, — allerdings in sich schließend, daß sie nicht die an und für sich vollkommene Erscheinung des vollkommenen Individuums oder des Urmenschen ist: dennoch aber ist sie ein bleibendes Moment seiner Offenbarung und Vollkommenheit; und wie der Gottmensch als an und für sich als unerschaffen, der vollkommene Mensch ist, so ist er auch im Fleische der vollkommene erschaffene Mensch. Aber es kommt die Zeit, wo Christus ganz wird verwirklicht und der geschaffene dem ungeschaffenen vollkommen adäquat seyn.

Gewiß ist dieser Versuch voll spekulativer Gedanken, die weiterer Ausbildung fähig sind, (vgl. Zusammenfassung S. 167 ff.), aber ebensosehr ist auch zu sagen, daß er nur

---

* Diese Idee führt auch Weisse in seiner Schrift: die evangelische Geschichte 1838. in der philosophischen Schlußbetrachtung des zweiten Bandes S. 441 ff. besonders aus, in Beziehung auf die vorchristliche und nachchristliche Zeit, und sie dürfte das Beste in der Schlußabh. seyn. Sie schließt sich an die Logoslehre einzelner Kirchenlehrer an. Auch Pabst in der Schrift: Adam und Christus (vgl. §. 26 ff. 30 ff.) hat diese wichtige Idee schön ausgeführt.

eine schöne, weite Perspektive eröffnet, und nur im Großen skizzirend verfährt. Als besonders verdienstlich ist herauszuheben der Versuch, die Gottmenschheit nicht blos soweit zu bestimmen, daß die Subjektivität ihr Ort sey, sondern noch näher im Gebiete der Menschheit Unterschiede zu setzen, die Idee der Gottmenschheit zu gliedern; Einem aber κατ' ἐξοχην diese zu vindiciren, der das Haupt derselben ist, und sie in sich zusammenfaßt, indem er nicht blos in ihr steht als ihr Theil, sondern auch über ihr als der Logos. Gewiß darf mit Recht gesagt werden, daß die Menschheit weder Eine wäre, sondern sie wäre nur eine Vielheit von Individuen in nominalistischer Weise, noch als Eine sich wissen könnte, wenn sie nicht unter Ein Haupt verfaßt, wenn nicht die Gattung, statt einer blos nominalistischen Existenz in den Vielen oder im subjektiven Denken, vielmehr die der Idee, nach ihrer ganzen Fülle adäquate Darstellung oder Existenz in einer vollkommenen Persönlichkeit hätte, die Göschel den Urmenschen, das reale Urbild aller nennt. Besonders interessant ist dabei, wie er diese ganze Frage, ob die menschliche Gattung als solche, d. h. nach ihrer reinen Idee, vollkommen in Christus existire, mit dem Streite der Scholastik über Nominalismus und Realismus zusammenbringt (vgl. S. 100. — 172.). Aber Alles ist noch zu sehr in der Form von Aphorismen gegeben: daher es noch festeren Zusammenschluß der Momente und nähere Erörterung wünschen läßt. Sollte dieß Alles genügender seyn, so müßte das Verhältniß der Trinität zu der Urpersönlichkeit des Logos, und wiederum das Verhältniß von dieser zu der Welt, namentlich der Menschheit, behandelt seyn. Warum entfaltet sich die Idee der Gattung, die doch auf vollkommene Weise realisirt ist im Urmenschen, noch zu einer zweiten Selbstdarstellung in einer Vielheit von Persönlichkeiten, die in ihm Eins sind? Und da der Logos in diese zeitliche Darstellung seiner selbst, die Menschheit, welche nur allmälig sich verwirklicht, eingeht, wie verhält sich seine ewige Existenz zu dieser zeitlichen, und wie ist endlich bei dieser letzteren dem Doketismus in Beziehung auf Christi menschliche

Entwicklung zu wehren?* Diese Fragen zu beantworten, ist keine leichte, aber auch in keiner Weise für unmöglich zu haltende, vielmehr die nächste Aufgabe, da in ihrer Lösung das Princip der neuen Zeit nur seine Selbsterhaltung und Bethätigung zu suchen hat.

III. Die Christologie Schleiermachers.

Daß wir neben Schelling und Hegel Schleiermacher stellen, obgleich er bekanntlich nie Anspruch darauf gemacht hat, in irgend einem innern Verhältnisse zu einer bestimmten Philosophie zu stehen oder eine philosophische Schule zu gründen, muß sich durch die doppelte Erwägung rechtfertigen, daß er 1) unverkennbar von der wesentlichen Einheit Gottes und des Menschen ausgeht, ohne jenem substantiellen Pantheismus zu huldigen, dem die Subjektivität nur ein Accidens ist; vielmehr sucht auch er die Einheit der Subjektivität und der

* Hanne in der oben genannten Schrift, an den Ideenkreis Göschels sich vielfach anschliessend, dürfte besonders nahe daran seyn, in seinem christologischen Versuch an der Klippe des Doketismus zu scheitern. Auch er geht mit Recht aus vom Logos, in welchem die Totalität auch des Menschengeschlechts beschlossen liegt. Aber er bringt es zu keiner wahren κενωσις in der Menschwerdung; damit die Sünde und der Irrthum ausgeschlossen sey, glaubt er setzen zu müssen, daß die sich selbst absolut wissende Idee sich unmittelbar in diesem Menschen verwirklicht habe; womit er sagen will, daß Christi Wissen nicht als erst werdender Wissenstrieb sich entwickelte, sondern der Trieb müsse sich hier, durch das Wissen determinirt, entwickelt haben. Dieß Subjekt hebe an vom Wissen, von der absoluten Idee selbst, um sich mit sich zu vermitteln, d. h. zu einem wahrhaft gottmenschlichen Leben zu entwickeln: während bei uns umgekehrt das absolute Wissen erst das Ziel sey. — In dieser Nothwendigkeit, zum Doketismus hinzuneigen, und zugleich die Entwicklung des Lebens von der des Wissens so zu trennen, daß dieses in Christo ein vollendetes seyn soll, während jenes sich entwickelt, hat sich Hanne dadurch gesetzt, daß er schon in der Allmäligkeit der Entwicklung des Wissens die Sünde begründet sieht; obgleich er damit nicht jene Nothwendigkeit des Bösen hat setzen wollen, die wir oben (unter A. und B.) betrachtet haben.

Substanz mit ihrem Unterschiede zu erhalten; * und daß er 2) unläugbar sich unter den Dreien am meisten mit jenem Princip in die Mitte christlicher Denkweise gestellt und mit ihr sich am innigsten befreundet hat, so daß seine Christologie am meisten theologischen Charakter an sich trägt, wie denn auch sie es ist, die unter allen neueren Versuchen bei weitem die entschiedensten Wirkungen auf die Zeit gehabt hat. Indem wir nun auf seine Darstellung übergehen, schicken wir Dasjenige von ihm voraus, was bei ihm am ehesten noch an die spekulative Richtung sich anschließt.

In der Weihnachtsfeier nämlich wird der Uebergang auf Christus folgendermaaßen gemacht.

Der Mensch an sich, sagt er, ist das Erkennen der Erde in seinem ewigen Seyn und in seinem immer wechselnden Werden: oder der Geist, der nach Art und Weise unserer Erde zum Selbstbewußtseyn sich gestaltet. In diesem Menschen an sich ist kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß der Erlösung. Wohl aber ist der Einzelne, wie er sich anschließt an die Bildungen der Erde, das Werden allein, nicht aber die Einheit des ewigen Seyns und Werdens, und ist im Abfall und Verderben. Wir mögen uns anstellen, wie wir immer wollen, hier ist kein Entrinnen: das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo die Gegensätze nicht vorkommen zwischen Erscheinung und Wesen, Zeit und Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Der Mensch bedarf der Erlösung. Erlöst aber wird er nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgeht, die Einheit des ewigen Seyns und Werdens. Die Menschheit wird ewig dieser Mensch an sich: aber er muß aufgehen in dem Menschen als sein Gedanke; das Bewußtseyn und den Geist der Menschheit muß der Mensch in sich tragen,

---

* Daß diese beiden Seiten seinem System gleich wesentlich sind, (es ist noch nicht davon die Rede, wie weit ihm ihre wahre Verbindung gelungen sey) läßt sich schon äusserlich daran erkennen, daß die Einen ihm überwiegende Subjektivität, die Andern Spinozismus, Andere endlich Beides vorwerfen.

muß die Menschheit anschauen und erbauen als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen; nur so hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Das geschieht in der Kirche. In ihr ist und wird der Mensch an sich dargestellt. Jeder, in welchem jenes Selbstbewußtseyn aufgeht, kommt zur Kirche. Sie ist gleichsam das Selbstbewußtseyn der Menschheit, wogegen Alles um sie Bewußtlosigkeit ist.

Diese Gemeinschaft nun ist als ein Werdendes auch ein Gewordenes; und zwar, da sie eine durch Mittheilung der Einzelnen gewordene Gemeinschaft ist, so suchen wir Einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen. Jener aber, der als Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, als ihre Empfängniß, — wie man die erste am Pfingsttag frei und selbstthätig ausbrechende Gemeinschaft der Empfindung ihre Geburt nennen könnte, jener muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren seyn. Er muß das Selbsterkennen in sich tragen und das Licht der Menschen seyn vom Anfang der Kirche an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche. Der Geist selbst aber geht nur aus von dem Sohn, und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist der Menschensohn schlechthin. In Christo sehen wir also den Geist nach Art und Weise unserer Erde sich ursprünglich gestalten zum Selbstbewußtseyn in einem Einzelnen. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und sind Eins in ihm. Darum ist Christus zu sehen in jedem Kind, und jeder von uns schaut umgekehrt in Christi Geburt seine eigene an.

Wie nun sogar hier, wo Schleiermacher wohl am deutlichsten eine Vermittlung sucht zwischen dem christlichen Bewußtseyn und der Spekulation, nicht eigentlich eine philosophische Deduktion gegeben ist, sondern ausgegangen wird von dem empirischen Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen einer zerfallenen, in unseligem Bewußtseyn lebenden, und einer seligen, versöhnten Welt, wo das Ewige aufgegangen ist im Selbstbewußtseyn, so auf ganz ähnliche Weise in der Glau-

benslehre.* Die Vermittlung jener zwei Lebenszustände weiß der Einzelne als geschehen durch den Geist der Kirche, der seinerseits einen historischen Anfangspunkt fordert, indem eben der natürliche ursprüngliche Zustand, in welchem noch jetzt der Einzelne geboren wird, durch die Erlösungsbedürftigkeit, die er in sich trägt, den Beweis dafür abgibt, daß das geistige Leben, das in der Kirche gelebt wird, nicht zu allen Zeiten kann da gewesen, sondern erst in der Zeit der Menschheit kann eingepflanzt worden seyn. In obiger, an Spekulation gränzenden Darstellung ist dann nur noch das Weitere enthalten, daß dem Christenthum innerhalb einer metaphysischen Weltbetrachtung ein Ort anzuweisen versucht ist, wo es Raum im Zusammenhang des Weltganzen finden kann.

Obwohl also Schleiermacher mit den im Vorigen dargestellten Ansichten darin zusammenstimmt, das Göttliche und Menschliche in wesentlicher Einheit zu betrachten, so ist der seiner Denkweise eigenthümliche Weg doch nicht der von oben nach unten: es ist überhaupt nicht der spekulative Gang. Sondern er geht von der Erfahrung eines gesteigerten Daseyns durch das Christenthum als von Etwas absolut Festem, einem durch keine Philosophie weder zu gewährenden noch zu raubenden Daseyn aus, und sucht dann durch Reflexion auf diese christlichen Gemüthszustände und durch Schlüsse aus ihnen ein möglichst anschauliches Bild dessen zu gewinnen, der allein zur Erklärung jenes höhern Daseyns ausreiche.

Der Gang nun, den er in der Glaubenslehre nimmt, ist näher folgender:

Ausgehend von einer innern, unerschütterbaren, in sich absolut sichern Erfahrung von der Macht des Christenthums verzichtet er darauf (§. 11, 5.), dasselbe irgendwie als nothwendig oder einzig wahr darthun zu wollen; sondern will blos

* Vgl. zu der folgenden Darstellung: Der christliche Glaube, von Schleierm. ed. 2 und 3. II., §. 92—105. Reden über die Religion 1831. Sendschreiben an Dr. Lücke in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1829. Heft 2. 3.

die Physiognomie des christlichen Bewußtseyns, als eines empirischen, historischen, darlegen, sowohl im Unterschied von andern Gestaltungen der Frömmigkeit, als an sich selber.

1) Die Religionen unterscheiden sich von einander durch verschiedene Stärke, aber auch durch verschiedene Beschaffenheit der frommen Erregungen. Je vollkommener sie sind, desto mehr müssen sie eine ausgeprägte Physiognomie, eine feste innere und äussere Begränzung haben, wozu namentlich ein fester Anfangspunkt, ein Stifter gehört. Der geschichtliche Anfang gibt jeder frommen Gemeinschaft ihre äussere Einheit; daher die christliche Religion (die dieser äussern Einheit, durch welche sie von allen andern aufs bestimmteste geschieden ist, nicht ermangelt), auch einen solchen haben muß. Niemand kann behaupten wollen, daß jüdische, muhamedanische, christliche Gemeinschaften ohne allen geschichtlichen Zusammenhang mit dem von Moses, Muhamed, Christus gegebenen Impuls, von selbst sich irgendwo erheben könnten. Nur in den niedrigern Gestaltungen der Frömmigkeit sind, wie in den Lebensstufen der Natur, die Gattungen unbestimmter gehalten; höhern Stufen aber gehört eine gleichmäßiger vollendete äussere und innere Einheit an: und in der vollkommensten Gestaltung muß am innigsten die innere Eigenthümlichkeit mit dem Aeussern, Geschichtlichen verbunden seyn, was die geschichtliche Einheit begründet. (§. 17.)

Das Christenthum ist nun einmal eine teleologische Gestaltung der Frömmigkeit: aber auch von allen möglichen auf dieser Stufe stehenden ist es dadurch unterschieden, daß alles Einzelne in ihm bezogen wird auf das Bewußtseyn der Erlösung durch Jesum von Nazareth. (§. 18.) Hierin liegen zwei Momente: das Bewußtseyn der Sünde sammt der mit ihr gegebenen, als Strafe gefühlten Unseligkeit; und das Bewußtseyn der Gnade, wodurch jenes überwunden wird.

Das Bewußtseyn der Gnade nun entsteht uns nur aus dem christlichen Gesammtleben: es ist in diesen Kreis beschlossen, die andern Religionen haben es nicht. (§. 12.) Wer es hat und in ihm eine Annäherung an den Zustand der Seligkeit,

ist sich bewußt, nicht aus dem natürlichen, das ein Gesammtleben der Sünde ist und der Unseligkeit, sondern aus einem neuen Gesammtleben dieß bekommen zu haben, welches ein göttliches seyn muß, weil es dem natürlichen siegreich entgegen wirkt. Jeder Christ hat die Ueberzeugung, daß er in dem Gesammtleben der Sünde, in welchem er sich zuerst vorfindet, nicht jenes höhere Leben selbst hegt oder fortpflanzt, sondern vielmehr ebenso mit erzeugt an der Sünde, wie mit empfängt: und daß auch das Zusammentreten der besten Einzelnen, um der Sünde entgegen zu wirken, blos einzelne Sünden bekämpfen, ja selbst nur eine Organisation innerhalb des Gesammtlebens der Sünde seyn kann. So daß ohne ein neu Hinzutretendes innerhalb des Gesammtlebens der Sünde selbst die bessern Einzelnen zu einer die Unseligkeit aufhebenden Annäherung an die Seligkeit nicht gelangen können.

2) Dieses neue, göttliche Gesammtleben nun führt das christliche Bewußtseyn auf Christus zurück. Und zwar kann es dieß zu thun nicht umhin. Zwar kann und will es die Wahrheit seiner Aussagen nicht beweisen: aber es geht ihm da nur, wie es auf geschichtlichem Gebiet überall vorkommt, daß man eine ganz feste Ueberzeugung von der Richtigkeit seines Eindrucks haben kann, und doch diese nicht zu beweisen vermag. Dagegen die Entstehungsweise des Glaubens kann und muß entwickelt und gezeigt werden, wie ursprünglich und noch jetzt die Ueberzeugung entstehen konnte, daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe, und daß in der von ihm gestifteten Gemeinschaft eine Mittheilung derselben sey.

Nicht der Glaube erst hat Jesum zum Unsündlichen und zum Erlöser gemacht; sondern das liegt im christlichen Bewußtseyn, daß er durch seine Unsündlichkeit diesen Glauben erst der Gemeinde eingepflanzt habe. Aber in wie fern weiß die Gemeinde von ihm als einem Unsündlichen? Daher, daß in dem von ihm gestifteten Gesammtleben eine Mittheilung seiner unsündlichen Vollkommenheit ist. Das Gesammtleben trägt diese Mittheilung in sich, kein Einzelner, ausser Christus. Aber wie das? das christliche Gesammtleben hat doch als

Masse im Ganzen einen so bedeutenden Antheil an der allgemeinen Sündhaftigkeit. — Der Glaube antwortet, daß alles dieß nur das Nichtseyn des neuen Gesammtlebens sey, das Sündliche, in welchem das Neue verborgen, wiewohl erfahrbar ist. Diese Erfahrung besteht darin, daß der Glaubige noch jetzt aus dem Bilde Christi, welches als eine Gesammtthat und als Gesammtbesitz in der Gemeinde besteht, den Eindruck der unsündlichen Vollkommenheit Jesu erhält, den er ihr ursprünglich muß eingepflanzt haben, und welcher ihr zumal zum vollkommenen Bewußtseyn der Sünde, wie zur Aufhebung der Unseligkeit wird, und dieß ist an sich schon eine Mittheilung dieser Vollkommenheit. Das Zweite aber ist, daß bei all jenen sündigen Resten doch eine in das Gesammtleben durch Christi Vollkommenheit gesetzte Richtung ist, die zwar unvollkommen genannt werden muß in der Erscheinung, als Innerstes aber, oder als Impuls, ihrem Ursprung angemessen, und sich daher auch in der Erscheinung immer reiner heraus arbeiten wird. Und dieser, ganz innerlich betrachtet, auch vollkommen reine Impuls des geschichtlichen Lebens der Kirche ist gleichfalls eine wahre und wirksame Mittheilung der Vollkommenheit Christi.

Ferner ist in dem christlichen Bewußtseyn das enthalten, daß jedes Wachsthum der Gemeinschaft nicht aus irgend einer neu hinzutretenden Kraft, sondern nur aus der rege bleibenden Empfänglichkeit für das im Christenthum schon Gegebene entstehe: es liegt in ihm, daß dem Gottesbewußtseyn keine neue Gestaltung der Frömmigkeit bevorstehen kann, jede neue vielmehr nur ein Rückschritt wäre; denn es enthält in sich die absolute Versöhnung. Ja es enthält eben daher in sich das Bewußtseyn, daß alle andern Religionsformen, als niedriger, bestimmt sind, in dasselbe überzugehen.

Aber wie wird nun von dem Gesagten aus auf Christus, als einen Unsündlichen, Vollkommenen geschlossen? Nach dem Schluß von der Wirkung auf ihre hinreichende Ursache.

Auf einen bestimmten Stifter weist nach dem Obigen das Christenthum schon darum zurück, weil es zu den höhern

Formen der Religion gehört. Nach seiner fortdauernden Wirksamkeit aber in der Gemeinde (denn nur durch diese haben wir Kunde von Christus) wird auch geschlossen auf die Urbildlichkeit dieses geschichtlichen Stifters. Seine Urbildlichkeit braucht nicht in der Fertigkeit und Geschicklichkeit auf einzelnen Gebieten des Lebens zu bestehen, sondern besteht in der Reinheit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben, und sie zu bestimmen. Nur ein urbildliches Gottesbewußtseyn, das geschichtlich auftrat, konnte solch ein Gesammtleben stiften, wie dasjenige ist, in welchem die Gläubigen stehen.

Man hat zwar eingewendet, um die Kirche, dieß unvollkommene Resultat, zu begreifen, sey es nicht nöthig, die Urbildlichkeit, welche das Seyn des Begriffs selbst aussagt, also die schlechthinige Vollkommenheit, ihm zuzuschreiben. Sondern Christus komme nur eine vorbildliche Würde zu; es sey aber die ursprüngliche Hyperbel der Gläubigen, Christus, wenn sie ihn im Spiegel ihrer eigenen Unvollkommenheit betrachten, urbildlich zu denken, und zwar fortgesetzt, so daß sie in Christus jedesmal hineinlegen, was sie Urbildliches aufzufassen vermögen.

Allein darauf ist schon im Obigen von Schleiermacher geantwortet. Ist der Gemeinde ein Bild absoluter Vollkommenheit eingepflanzt, so muß nach Schleiermacher, da dieß nicht von selbst in der menschlichen Natur liegt, sondern dieß Urbild nur Gesammtbesitz der Gemeinde ist, — nämlich als Bild Christi — auf einen geschichtlichen Eindruck zurückgegangen werden von einem urbildlich-geschichtlichen Stifter. Da ferner eine ungehemmte Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns wenigstens als immer mehr siegender Impuls der Gemeinde eingesenkt ist, und dieser Impuls sich abermals nur auf die Gemeinde erstreckt, so muß in dem geschichtlichen Anfangspunkt der Kirche die Kraft selbst gewohnt haben, die als Impuls von ihm in der Gemeinde sich fortsetzt.

Ferner kann nur ein solcher Impuls die Erscheinung erklären, daß dem christlichen Bewußtseyn wesentlich ist, keine

neue Gestaltung des Gottesbewußtseyns für möglich, sondern jede neue nur für einen Rückschritt zu halten, oder: nur so kann das allen Christen-gemeinsame Bewußtseyn erklärt werden, daß das Christenthum nach seinem innersten, auf eine adäquate geschichtliche Ursache zurückweisenden Wesen nicht perfektibel ist.

Es ist ferner den Gläubigen wesentlich das Bewußtseyn, daß jeder gegebene Zustand des Gesammtlebens nur eine Annäherung bleibe zu dem in dem Erlöser Gesetzten: das Bild, das sie in sich tragen, durch seine geschichtliche Wirksamkeit mitgetheilt, ist, wenn man es etwa blos Vorbild nennen wollte, ein Vorbild, das geeignet ist, jede mögliche Steigerung in der Gesammtheit zu bewirken. Ein solches Vorbild aber ist von dem Begriff eines Urbildes nicht mehr zu unterscheiden; wie ja überhaupt die Produktivität nur in dem Begriffe des Urbildes, nicht aber des Vorbildes liegt.

Wollte man läugnen, daß die Urbildlichkeit des Stifters ein wesentliches Element des Glaubens bilde, so müßte sich in der Christenheit die Hoffnung entwickeln können, daß das Menschengeschlecht einmal, wenn auch nur in seinen Edelsten und Trefflichsten, über Christus hinaus wachse: — allein das ist schon die Gränze des christlichen Glaubens. Nicht zwar sosehr, wenn damit gemeint ist, sein schlechthin urbildliches Innere habe sich in Lehre und Handlung in den beschränkten endlichen Verhältnissen nur vollkommen darlegen können: wohl aber liegt diese Ansicht ausserhalb des Christenthums, wenn man meint, Christus sey nach seinem innern Wesen nicht mehr, als nach seiner Erscheinung; aber seine Gemeine habe durch ihn eine so glückliche Organisation, daß sie sich nach jedem etwa entstehenden vollkommenern Urbilde mit Leichtigkeit umbilden lasse, ohne daß sie ihre geschichtliche Selbigkeit verlöre. Denn so wäre Christus als zufällig für die Gemeinde bezeichnet. Sonach ist das Christenthum eine solche Gestaltung der Religion, deren innerem, faktischem Wesen es widerspricht, ihrem Stifter eine andere als urbildliche Würde zuzuschreiben.

Wie sich aber endlich in dem Glauben der Christen dieses ausdrückt, daß seine Lehren und Einsetzungen ewige Geltung haben, was nur mit seiner Urbildlichkeit, nicht aber mit bloßer Vorbildlichkeit sich verträgt: so weist in dem Glauben auch das auf seine Urbildlichkeit, daß er als allgemeines Vorbild gewußt wird; denn allgemeines Vorbild kann er nur seyn, wenn er nicht für die einen mehr, für die andern weniger Vorbild ist, sondern wenn er zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen sich auf gleichmäßige Art verhält.

Aber wie soll das Urbildliche in einem wirklich geschichtlich gegebenen Einzelwesen zur Wahrnehmung und Erfahrung gekommen seyn? In den Werken der Kunst und in den Gebilden der Natur pflegt doch jedes nur das Andere zu ergänzen, und ist der Ergänzung durch Anderes bedürftig.

Dazu kommt noch, daß die historische Urbildlichkeit durch das Gesammtleben der Sünde um so unbegreiflicher wird, in welchem er war, und aus welchem er doch nicht kann erklärt werden. Was nun die erstere Schwierigkeit betrifft, so antwortet Schleiermacher: Gibt man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zu, läugnet aber, daß die Vollkommenheit desselben irgendwo sey, so kann man auch nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sey oder werde vollendet; denn in beständiger Fortschreitung bleibt die Vollkommenheit nur immer als möglich gesetzt. Dann aber wird vom Menschen weniger ausgesagt, als von andern Wesen; denn von allen mehr gebundenen Arten des Seyns kann man sagen, daß ihr Begriff vollkommen wirklich wird in der einander ergänzenden Gesammtheit der Einzelwesen. Aber von einer freien, sich entwickelnden Gattung kann das nicht gelten, weil das Unvollkommene da sich nicht ergänzen kann zur Vollkommenheit. Daher muß die Vollkommenheit dieser wesentlichen Lebensfunktion, welche im Begriff gesetzt ist, auch irgendwie in einem Einzelnen gegeben seyn.

Sagt man aber das Andere, daß seine historische Urbildlichkeit unbegreiflich bleibe bei dem Gesammtleben der Sünde;

und sucht man den Ausweg: das Urbild existire nur im Geist, sey auf Christus nur übertragen mit mehr oder minder Willkür, so ist zu antworten: wollten wir der Menschheit einräumen, ein reines, vollkommenes Urbild in sich zu erzeugen, so könnte sie wegen des Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen gerade nicht im Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gewesen seyn. Was also bleibt übrig auf die Frage: wie Christus könne urbildlich gewesen seyn, als die Antwort: sein eigenthümlicher geistiger Lebensgehalt könne nicht aus seinem geschichtlichen Lebenskreis, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen göttlichen schöpferischen Akt erklärt werden, in welchem sich als einem absolut Größten der Begriff des Menschen als Subjekts des Gottesbewußtseyns vollendet?

3) Da sonach in dem Erlöser das Geschichtliche und Urbildliche so innig vereint müssen gedacht werden, so ist er allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit menschlicher Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, welche als ein eigentliches Seyn Gottes in ihm zu bestimmen ist.

Aber da allen Menschen sonst Sündhaftigkeit und Entwicklung durch Sünde gemeinsam ist, raubt ihm nicht die Unsündlichkeit, welche in seiner Urbildlichkeit liegt, die Identität seiner Natur mit der menschlichen überhaupt?* Keineswegs, denn die Sünde gehört nicht zum Wesen des Menschen, sondern ist eine Störung der Natur;** und die Möglichkeit unsündlicher Entwicklung ist nicht unverträglich mit dem Begriff der menschlichen Natur: ja diese Anerkennung liegt in dem Bewußtseyn der Sünde als Schuld.

Daß aber das Gottesbewußtseyn, als ein schlechthin kräftiges, in ihm als ein Seyn Gottes zu denken ist, hat folgenden Sinn. Gott ist nämlich zwar allgegenwärtig, aber da er reine Thätigkeit ist und nicht Leiden, so kann er als

---

* Vgl. Strauß a. a. O. S. 710—720.

** §. 68. S. 367. ed. 3.

solche da nicht vollkommen seyn, wo neben Thätigkeit, oder ohne diese, das Leidentliche ist. Daher er in der sogenannten todten, wie auch in der nicht intelligenten Natur nicht wahrhaft sein Seyn haben kann. Nur so fern ein Einzelwesen keine rein leidentlichen Zustände hat, so daß es vielmehr durch thätige Empfänglichkeit auch das Leidentliche ins Thätige umsetzt, kann von ihm eigentlich gesagt werden, daß Gott in ihm sey. — Das kann also nur in den vernünftigen Wesen der Fall seyn. Allein auch hier hat das Gottesbewußtseyn nicht in allen Religionen sich als reine Thätigkeit geltend gemacht, sondern ist vom sinnlichen Bewußtseyn stets überwältigt worden. So war also Gott nicht wahrhaft in ihnen. Erst im Christenthum ist es anders geworden. Hier ist das Princip eines stetigen, jeden Moment ausschließend bestimmenden Gottesbewußtseyns aufgegangen. Das Christenthum aber mit diesem seinem tiefen Impuls zur steten Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist auf Christus zurückzuführen; daher setzen wir in ihm jenes rein thätige Gottesbewußtseyn, welches ein wahres Seyn Gottes im Menschen kann genannt werden. Er ist der einzige ursprüngliche Ort dafür: erst durch ihn wird das menschliche Gottesbewußtseyn ein Seyn Gottes in der menschlichen Natur; und da dann weiter erst durch diese menschliche Natur die Gesammtheit endlicher Kräfte ein Seyn Gottes in der Welt wird, so ist Christus es, der allein alles Seyn Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, sofern er die ganze neue, die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt.

Da nun aber der Stifter dieses neuen Gesammtlebens nach der Urbildlichkeit seines Gottesbewußtseyns nicht aus dem Gesammtleben der Sündhaftigkeit begriffen werden kann, weil in diesem naturgemäß vielmehr die Sünde sich fortpflanzt: so ist es nur ein identischer Satz, daß er so, wie er sich zeigt, blos ausserhalb des sündlichen Gesammtlebens kann geworden seyn. Daher wird an ihn nur geglaubt als an einen übernatürlich Gewordenen. Jedoch ist Christus, wie sein

Gesammtleben, nur rückwärts betrachtet, d. h. nach der Seite des alten Gesammtlebens der Sünde etwas Uebernatürliches: aber nach vorwärts angesehen ist letzteres ein sittliches Naturwerden des Uebernatürlichen.

Aber, sagt man, so ist wenigstens die Entstehung dieser Person etwas Uebernatürliches, und damit ein unheilbarer Riß in eine gesunde zusammenhängende Weltansicht gesetzt.* Dieser Einwurf ist, so gestellt, philosophischer Art, und dem Standpunkt der Schleiermacher'schen Dogmatik fremd. Allein von anderer Seite her tritt er auch ihm entgegen, daher er ihn der Sache nach dennoch berücksichtigt. Da nämlich die Reflexion auf die frommen Gemüthszustände ihn darauf führt, daß Gott ein ewiges schlechthin einfaches Wesen oder Leben, und jede Zeit und Veränderung aus seiner Thätigkeit auszuschließen sey, so droht auch mit diesem seinem Gottesbegriff die Annahme einer erst in der Mitte der Zeiten aufgetretenen Persönlichkeit in Conflikt zu gerathen, welche zu ihrer Erklärung einen unmittelbaren, neuen schöpferischen Akt voraussetzt. Und da ihn eben jene Reflexion auch zu dem Satze geführt hat (§. 51. 54.): daß die göttliche Ursächlichkeit zwar von der innerhalb des Naturzusammenhangs enthaltenen unterschieden, und ihr also entgegengesetzt, auf der andern Seite aber, dem Umfange nach, ihr gleich zu setzen sey: so scheint ja bei Christus eine göttliche Causalität von Schleiermacher gesetzt zu seyn, welcher, da sie übernatürlich heißt, schlechthin keine natürliche entspricht, ja sogar, welche der im Naturzusammenhang enthaltenen schnurstracks zuwider läuft.**

Darauf nun enthält Schleiermachers Darstellung bereits folgende Antwort. Da das neue Gesammtleben ein geschichtliches, natürliches wird, so folgt daraus schon, daß auch das alte Gesammtleben der Sünde an sich, d. h. der Empfänglichkeit nach, zusammenhängt mit dem neuen: und

---

* Vgl. Strauß a. a. O. S. 716.

** Vgl. besonders Braniß, kritischer Versuch über Schleiermachers Glaubenslehre 1824. S. 192 fg.

überschauen wir die Geschichte im Ganzen, so ist sie uns Ein Naturverlauf, in welchem auch die Erscheinung des Erlösers nicht mehr ein Uebernatürliches, sondern ein durch das Vorherige bedingtes Hervortreten einer neuen Entwicklungsstufe ist. Unter Natur nämlich ist überhaupt nicht blos das empirisch Wirkliche zu verstehen: sondern es ist auf das zurückzugehen, was oben der allgemeine Lebensquell genannt worden ist. Wollte man das nicht, so wäre nur immer dasselbe da. Allein jede Entstehung eines individuellen Lebens ist theils die That des kleinen Kreises seiner Abstammung, theils der menschlichen Natur im Allgemeinen (d. h. eben jener gemeinsamen Lebensquelle). Je mehr nun Einer die Schwächen jenes Kreises an sich trägt, desto mehr hat jene erste Betrachtungsweise ihr Recht. Je mehr aber ein Individuum durch die Art und den Grad seiner Gaben hinausgreift über jenen Kreis, und Neues hervorbringt, desto mehr wirft man sich auf die andere Betrachtungsweise. So muß nun Christus nach der letztern genannt werden eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, d. h. eine That derselben als nicht von der Sünde afficirter.* In so fern ist er nicht schlechthin, sondern blos relativ, d. h. nicht in Bezug auf die Natur an sich, sondern nur in Bezug auf die schon vor ihm real gewordene, übernatürlich, und eine ganz neue Erscheinung.

War auch die im ersten Adam erschienene Mittheilung des Geistes eine unzureichende, indem der Geist in die Sinnlichkeit versenkt blieb, und kaum auf Augenblicke als Ahnung eines Bessern ganz hervorschaute; und ist das schöpferische Werk erst durch die zweite gleich ursprüngliche Mittheilung an den zweiten Adam vollendet: so gehen doch beide Momente auf Einen ungetheilten, ewigen göttlichen Rathschluß zurück, und bilden auch im höhern Sinn nur Einen und denselben, wenn auch uns unerreichbaren Naturzusammenhang. Wenn aber auch diese Einheit nur in den göttlichen Gedanken liegt,

---

* D. h. er ist, um mit den Worten der Weihnachtsfeier zu reden, die Darstellung des Menschen an sich.

so können wir uns dieselbe doch auf folgende Weise näher vorstellig machen.

Der Rathschluß Gottes kann so betrachtet werden, daß Christus sey die Vollendung der bis dahin unvollendeten Schöpfung, der zweite Adam, oder Anfänger des höhern Lebens, der vollendeten Schöpfung, zu welcher durch den von Adam aus sich entwickelnden Naturzusammenhang nicht zu gelangen war. So nun wird die Schöpfung des Menschen gleichsam in zwei Momente zertheilt, wofür aber die Geschichte und die materielle Natur genug Analogieen geben. Und diese Betrachtungsweise ist eigenthümlich und natürlich demjenigen, der schon erlöst ist. Er fühlt und weiß ein neues Leben in sich. Dieß ist das Eine.

Aber allerdings muß nun auch der Begriff der neuen Schöpfung auf den der Erhaltung zurückzuführen seyn, weil sonst Gott in die Zeit gesetzt würde. Das geschieht aber dadurch, daß wir die Erscheinung Christi selbst ansehen als Erhaltung der von Anbeginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit der menschlichen Natur, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns in sich aufzunehmen. Kam gleich bei der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung, so war doch das Erscheinen des Erlösers ihr auf unzeitliche Weise schon eingepflanzt. So daß der göttliche Rathschluß Einer ist, immer in der Erfüllung begriffen, so daß das frühere immer schon mit Beziehung auf das Spätere geordnet ist. Die ganze vorchristliche Welt hat so eine Beziehung auf Christus, ist nur auf ihn geordnet.*

* Dieß Verhältniß von Schöpfung und Erhaltung ist trefflich festgehalten und in apologetischen Beziehungen ausgeführt in dem nach Darstellung und Inhalt gediegenen Werke meines verehrten Herrn Kollegen Dr. v. Drey, die Apologetik, als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung. Erster Band. Philosophie der Offenbarung. Mainz 1838. Möchte es dem geistreichen Herrn Verf. möglich werden, uns bald den zweiten Band zu bieten!

So betrachtet geschieht dann den geschichtlichen Forderungen vollkommen Genüge, wenn nur dieß Urbildliche von dem Anfang seines Lebens an auf dieselbe Weise der allmäligen Entfaltung der Kräfte, wie alle Andern, sich entwickelt hat. Hätte er das Gottesbewußtseyn von Anfang an als solches, und nicht blos als Keim in sich getragen, so hätte er keine Kindheit gehabt. Aber zu dieser Geschichtlichkeit gehört ausser der Allmäligkeit seiner Entwicklung auch die Volksthümlichkeit. Nur in gewisser Aehnlichkeit mit seiner Umgebung konnte es sich entfalten. Andererseits kann er sich nur an das Wahre und Richtige, nicht aber an das Falsche daran angeschlossen haben. Nur kann diese Volksthümlichkeit, die zu seiner vollständigen Menschheit gehörte, seine Urbildlichkeit auf keine Weise verkümmert, und daher blos seine Organisation, nicht das eigentliche Princip seines Lebens betroffen haben. Er hatte sie nicht an sich als abstoßendes Princip oder als Typus seiner Selbstthätigkeit, sondern nur seiner Empfänglichkeit für diese Selbstthätigkeit, indem Sinn und Verstand aus der ihn umgebenden Welt mußten genährt werden.

Die kirchlichen Formeln, die von einer Zweiheit der Naturen, von einer göttlichen und menschlichen reden, beurtheilt er genauer, und rechtfertigt sein Verfahren, an die Stelle derselben die Urbildlichkeit und Geschichtlichkeit des Erlösers, und besonders an die Stelle des Ausdrucks: „göttliche Natur" das schlechthin vollkommene Gottesbewußtseyn zu setzen (welches eben wegen dieser Kräftigkeit und Reinheit als ein wahres Seyn Gottes in ihm zu bezeichnen sey), damit, daß seine Formel Alles enthalte, was wir bedürfen. Das Seyn Gottes ist die innerste Grundkraft in ihm, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält: alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft, verhält sich zu ihr als ihr aufnehmendes und darstellendes System, so wie in uns alle andern Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen. Mit dem Erstern nun ist Alles ausgesagt, was in ihm liegen mußte, damit er sein Amt vollführen könne, und seine Dignität gesichert. Auf der andern

Seite aber ist er hier so gedacht, daß wir seine Person aufzufassen vermögen wegen ihrer Gleichheit mit uns, die nur durch seine schlechthinige Unsündlichkeit begränzt ist.

Dennoch vermittelt er seine Betrachtungsweise im Folgenden mit der kirchlichen, und gibt eine, — übrigens immer zugleich kritisch gehaltene Darstellung seiner Christologie nach ihren einzelnen Momenten. (§. 96—98.)

In Jesu Christo, sagt er, waren die göttliche und die menschliche Natur zu Einer Person verknüpft: bei ihrer Vereinigung war die göttliche allein thätig oder sich mittheilend; während des Vereintseyns beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche.

Was das Erste, den Akt der Vereinigung betrifft, so bevorwortet er, daß er in den Anfang seines individuellen Lebens zu setzen sey. Denn sollte Christus Anfangs uns gleich und erst später das geworden seyn, was er uns ist, so würde Das eine dem christlichen Bewußtseyn ungenügende Vorstellung seyn. Sodann tadelt er den Ausdruck: der Sohn Gottes habe die menschliche Natur in die Einheit seiner Person aufgenommen. Denn da sey die Persönlichkeit Christi abhängig gemacht von der Persönlichkeit der zweiten Person im göttlichen Wesen, also von der rechtgläubigen Trinitätslehre: wozu man gegenüber von der sabellianischen Ansicht kein Recht habe. Das Uebelste aber sey, daß auf diese Weise die menschliche Natur auch nur in dem Sinne eine Person werden könne, in welchem dieses einer Person in der Trinität zukommt: so daß entweder die drei Personen der Gottheit wie die menschliche Persönlichkeit, d. h. als für sich bestehende Einzelwesen zu denken seyen: oder aber, daß Christi menschliche Persönlichkeit eine solche war im Sinne der göttlichen, wobei alsdann das Menschliche ganz ins Doketische verschwimmen würde. Dieß also ist die Rechtfertigung Schleiermachers dafür, daß er die Christologie losreißt von der Trinitätslehre.

Aber doketisch könnte auch die Bestimmung scheinen, daß die menschliche Natur in der Aufnahme ganz leidend gewesen seyn soll. Allein es soll damit nur die Hineinpflanzung der

göttlichen Natur in die menschliche beschrieben und gesagt seyn, daß die menschliche Natur nicht habe dazu thätig seyn können, von der göttlichen aufgenommen zu werden; weder so, daß sie die göttliche aus sich entwickelt, noch so, daß sie dieselbe zu sich herabgezogen hätte. Sondern sie hatte für sich nichts als die Empfänglichkeit, oder die Möglichkeit, aufgenommen zu werden von der göttlichen. Sonst streiften wir an die Klippe, Christus nicht für eine neue, unmittelbare göttliche That zu halten.

Damit aber der Ewige durch diesen Akt nicht in die Zeit verwickelt werde, darf man nicht den Erlöser als ein Erzeugniß menschlicher Natur betrachten; — das würde ebjonitisch seyn; — auch darf man eben so wenig, um jener Klippe und dieser ebjonitischen zu entgehen, sagen: Christi Menschheit habe nicht irgendwann angefangen. Das streifte an das Doketische. Das Schwanken zwischen beiden wird aufgehoben, wenn man zugibt: die vereinigende göttliche Thätigkeit sey eine ewige; für Gott sey kein Unterschied zwischen Rathschluß und Thätigkeit. Als Rathschluß sey jene Vereinigung mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen identisch und darin enthalten, zeitlich aber sey die uns als Thätigkeit zugekehrte Seite dieses Rathschlusses, oder seine Erscheinung in dem wirklichen Lebensanfang des Erlösers, durch den jener ewige Rathschluß Gottes sich wie in einem Punkt des Raums, so auch der Zeit verwirklicht hat. So vollendet die menschliche Natur ihre personbildende Thätigkeit erst im Moment der Erscheinung Christi; als menschliche Person, können wir sagen, war Christus schon immer mit der Zeit zugleich werdend, und alle Zeitlichkeit fällt so auf die menschliche Seite, zu welcher das Göttliche sich auf ewig gleiche Weise verhält.

Dieß Verhältniß aber der göttlichen und menschlichen Natur im Akt der Vereinigung wird noch bezeichnet von der Kirche durch die Bestimmung der Unpersönlichkeit und der übernatürlichen Erzeugung der menschlichen Natur Jesu. Als Sinn der ersten hält er Folgendes fest. Die personbildende

Kraft der menschlichen Natur, oder unserer Gattung hätte für sich auch dieser Person den Keim eines getrübten Gottesbewußtseyns zu geben nicht umhin können: daher diese Person nicht ohne ein Hinzutreten jener vereinigenden göttlichen Thätigkeit hätte können zu Stande kommen. Nicht so, als ob die menschliche Natur ohne diesen Hinzutritt würde unpersönlich geblieben seyn: sondern jene Personwerdung ist nur die Vollendung der personbildenden Thätigkeit menschlicher Natur; und in dieser Vollendung ist sie zugleich das Menschwerden Gottes im Bewußtseyn.*

Was aber die übernatürliche Erzeugung betrifft: so ist nach Schleiermacher das Wunder der Person Christi nur gelegen in der übernatürlichen, alle schädlichen Einflüsse der Abstammung abwehrenden, der menschlichen Natur die volle Sättigung mit Gottesbewußtseyn reichenden, und dadurch sowohl sie vollendenden, als auch die göttliche Thätigkeit in der Form des Seyns Gottes in Christo einführenden Wirksamkeit Gottes. Jede weitere Bestimmung hält er für unwesentlich, ohne dogmatische Abzweckung. Die Erbsünde wird nicht entfernt von Christo dnrch die Annahme einer Erzeugung ohne männliches Zuthun: weil Maria doch ihren Beitrag auch gegeben hätte zur Sündhaftigkeit, wenn sie nicht sündlos war. Es hat also an die Stelle dieser Bestimmung jene andere zu treten: daß die natürliche Erzeugung für sich nicht zureichend gewesen wäre, um den Erlöser hervorzubringen; weil er etwas in die Gattung zu bringen hatte, was zuvor nicht in ihr war, kann er nicht aus ihrer reproduktiven Kraft selbst erklärt werden: sondern es ist zu der natürlichen Erzeugung jene göttliche schöpferische, sündhafte Einflüsse abwehrende Thätigkeit Gottes hinzu zu denken.

Was aber den Zustand des Vereintseyns beider Naturen betrifft, so ist also hiefür Schleiermachers Formel

---

* Vgl. über die letztere bei Schleiermacher selten hervortretende Betrachtungsweise die oben gegebene Darstellung aus der Weihnachtsfeier.

die, daß jede Thätigkeit in demselben eine gemeinschaftliche beider war; so zwar, daß die Thätigkeit stets ausgeht von der göttlichen Natur, die menschliche aber in diese Thätigkeit aufgenommen wird. Aber wie verhält es sich nun mit den leidentlichen Momenten der menschlichen Natur? Sie konnten doch nicht ausgehen von der göttlichen; — und hatte also die menschliche Natur gar keine solche? — Dann wäre sie gar nicht menschlich. Die Antwort vielmehr ist, daß stetig und nothwendig ein leidentlicher Zustand in Christus war, so daß alle seine Handlungen davon abhingen, das Mitgefühl mit dem Zustand der Menschen. Aber woher dieses Mitgefühl? als ein leidentliches konnte es doch nur beginnen in der menschlichen Natur, die jenen Zustand wahrnahm. Ist nun Christus zu dem ganzen Erlösungswerk nur gekommen durch diese gleichsam zufällige Wahrnehmung der menschlichen Hülfsbedürftigkeit? Nein, vielmehr ist auch während jener Wahrnehmungen die menschliche Natur nicht durch sich bewegt, vielmehr nur geleitet von der Thätigkeit des Göttlichen in ihm. Dieß Göttliche in Christo ist die Liebe, welche seiner menschlichen Natur die Richtung auf die Wahrnehmung der menschlichen Zustände gab. Durch diese Wahrnehmungen entwickelten sich dann die Impulse zu den einzelnen hilfreichen Handlungen; so daß überall das Thätige der göttlichen, das Leidentliche nur der menschlichen Natur zukommt.

Die andern leidentlichen Zustände seiner menschlichen Natur, die aus dem Zusammenhang seiner menschlichen Organisation mit der äussern Natur sich ergaben, gehörten, ehe sie in's innerste persönliche Bewußtseyn aufgenommen waren, nur der menschlichen, für sich unpersönlichen Natur an, und blieben seinem innersten Bewußtseyn fremde. Sobald sie aber in dieses eindrangen, wurden sie auch zugleich schon von einem göttlichen Impuls durchdrungen. Jeder thätige Zustand also in Christus wurde angefangen vom Seyn Gottes in ihm, und vollendet von der menschlichen Natur; jeder leidende endete in einer Thätigkeit, welche Verwandlung ihn erst zu einem persönlichen erhob.

Aber auch hier droht der Zeitbegriff in die Thätigkeit des Göttlichen in Christo wieder einzudringen. Damit nun dem Göttlichen nicht zeitlich entstehende und vergehende Thätigkeiten zugeschrieben werden, muß gesagt werden: daß das göttliche Wesen in Christus, sich stets gleich bleibend, nur auf unzeitliche Weise thätig war. Zeitlich ist wieder nur die schon vermenschlichte, erscheinende Seite dieser Thätigkeit. Nur so, indem wir diese erscheinende Seite auffassen, können wir Christo eine wahrhafte menschliche Seele zuschreiben, die aber innerlich von diesem besondern Seyn Gottes in Christo getrieben wird, welches, sich selbst gleich bleibend, und unveränderlich, die Seele in der Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen durchdringt, wie sich diese Mannigfaltigkeit immer weiter entwickelt. Was sonach durch das Seyn Gottes in Christo wird, ist Alles vollkommen menschlich, und constituirt zusammen die Einheit eines naturgemäßen Lebensverlaufs.

Hierin liegt nun, daß Christus von allen andern Menschen vornämlich unterschieden war durch seine wesentliche Unsündlichkeit. Wesentlich nennt er sie, weil sie in seinem Innern ihren Grund hatte und dieselbe würde gewesen seyn unter allen äußern Relationen: und die Formel **potuit non peccare** erschöpft Das, was von ihm ausgesagt werden muß, nur wenn sie mit der andern **non potuit peccare** verbunden wird. Aber wie stimmt das zusammen mit der Wahrheit menschlicher Natur, für welche der Wechsel von Lust und Unlust allgemein ist, und wie mit der Schrift, welche sagt: daß er sey versucht worden allenthalben gleichwie wir, obwohl ohne Sünde?

Es ist unmöglich, sagt er, daß, wo ein innerer Kampf Einmal Statt gefunden hat, die Spuren desselben je ganz sollten verschwinden können. Dann aber, wenn dieß bei Christo der Fall wäre, würde seine Urbildlichkeit verschwinden. So muß er also frei gedacht werden von allem, was irgend als Kampf sich darstellen läßt. Aber ist da noch eine Entwicklung denkbar? Es ist sehr gut möglich, antwortet er, daß das sinnliche Bewußtseyn und die höhern Kräfte nur allmälig

fortschreitend hervortraten, so daß die höhern Kräfte sich der niedrigeren nur in dem Maaße bemächtigen konnten, als sie sich entwickelten; und daß andrerseits doch die Bemächtigung in jedem Augenblicke in dem Sinn eine vollständige war, daß nie etwas in der Sinnlichkeit gesetzt seyn konnte, was nicht schon gleich als Werkzeug des Geistes gesetzt gewesen wäre. Das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters können wir uns vorstellen als einen stetigen Uebergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer rein geistigen Vollkräftigkeit, welche von allem, was wir Tugend nennen, weit entfernt ist. Das andere aber, den Wechsel zwischen Lust und Unlust betreffend, so kann seine menschliche Natur auch an ihm participirt haben auf unsündliche Weise. Er ist zu denken als von seiner Thätigkeit selbst übernommen, nicht aber ihn bestimmend oder abhängig machend.

In seiner Unsündlichkeit liegt aber auch, wegen des innigen Zusammenhangs zwischen Verstand und Willen, daß Christus Irrthümer weder kann selbst erzeugt, noch auch fremde mit wirklicher Ueberzeugung, und als eine wohlerworbene Wahrheit in sich aufgenommen haben. Und zwar ist seine Irrthumslosigkeit in diesem Sinn nicht blos zu beschränken auf sein amtliches Gebiet. Nur muß der Unterschied festgehalten werden zwischen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte Vertreter Andere sind: und zwischen Abschliessen eines Urtheils, welches letztere immer auch irgendwie die Handlungsweise bestimmt. Im Letzteren kann Christus nicht geirrt haben; denn das würde eine Uebereilung oder einen getrübten Wahrheitssinn voraussetzen.

Sonst übrigens dürfen wir ihm keine besondere Vortrefflichkeit beilegen nach seiner menschlichen Natur, z. B. natürliche Unsterblichkeit, oder eine Virtuosität in einer Wissenschaft und Kunst: * sondern seine Vollkommenheit ruht eben darin, daß er persönlich die vollendete Religion darstellt.

* Näher ist dieß ausgeführt in der lesenswerthen Abhandlung von A. Schweizer, Stud. und Kritiken 1834. Ueber die

Was aber die Thatsachen seiner Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft zum Gerichte betrifft, so ist ein Zusammenhang derselben mit seiner erlösenden Wirksamkeit nicht einzusehen: und doch kann unser Glaube an ihn nach allen seinen Momenten nur durch diese Wirksamkeit bestimmt seyn. Zwar gehört zum Erlösungswerk seine fortwährende geistige Wirksamkeit; allein diese wäre auch denkbar ohne Auferstehung und Himmelfahrt, und ist nicht nothwendig durch sie vermittelt. So gibt uns auch die Lehre von seiner Wiederkunft nichts wesentlich zu seiner Erlöserwürde Gehöriges: was in ihr liegt für seine Würde, haben wir ohne sie, und sie ist nur eine zufällige Ausdrucksweise für die Befriedigung des Verlangens, mit Christo vereint zu seyn.

Obwohl aber in all diesen drei Stücken kein wesentliches Moment des Glaubens liegt: so werden sie doch wieder (§. 99, 2.) wichtig für die Auktorität Christi, da sich seine Schüler so viel darauf berufen; denn wenn sie z. B. von der Auferstehung Christi Falsches bezeugt haben, so ist eine geistige Schwäche ihnen beizumessen, durch welche nicht blos ihr ganzes Zeugniß von Christo unzuverlässig würde, sondern auch Christus, der sie zu seinen Aposteln wählte, könnte nicht gewußt haben, was im Menschen war: oder, hätte er es gar selbst veranstaltet, daß sie das Innere für ein Aeusseres angesehen, und seine Auferstehung im Menschen mit der objektiven, äussern, verwechselt hätten, so wäre er selbst Urheber ihres Irrthums. Etwas anders aber verhält es sich mit der Himmelfahrt, weil wir über sie keinen Bericht eines Augenzeugen oder eines Apostels nachweislich besitzen. Noch äusserlicher aber steht die Verheissung seiner Wiederkunft zu der Lehre von Christi Person, und würde nur auf sie zurückwirken, wenn diese Wiederkunft auf irgend eine nachweisbar falsche Weise beschrieben wäre.

Dignität des Religionsstifters. Die Grundidee dieser Abhandlung, daß Christo die religiöse Genialität zukomme, hat sich übrigens auch Dr. Strauß in seinen Streitschriften angeeignet.

Diese so schöne, ebenso kunstreich, als anschaulich gezeichnete Christologie hat mit Recht die allgemeine Aufmerksamkeit auf's Lebendigste erregt und auch, die mit ihr noch unzufrieden sind, bekennen gerne, viel von ihr gelernt zu haben. Genügt sie auch in manchen wesentlichen Punkten noch nicht: so viel ist zu sagen, sie enthält einen Versuch, das Göttliche und Menschliche in lebendiger Wechselbeziehung auf innere, organische Weise zu vermitteln, und einen gottmenschlichen Lebensverlauf zu verzeichnen, wie das noch nie zuvor geschehen war.

Vorerst verdient eine rühmende Anerkennung die Kritik der bisherigen Versuche, so weit sie von ihm gegeben ist. So scharf aber seine Dialektik hier ist, so ist sie doch keineswegs blos negativer Art, sondern er hat auch die Aufgabe selbst um einen großen Schritt weiter geführt; und wer nur dieß Eine beachtet, was von ihm hierin geleistet ist, der wird die Aufgabe nicht für schlechthin unlösbar halten, das Göttliche und das Menschliche in lebendiger Einheit zusammen zu schauen.

Zwar ist die wesentliche Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen nicht dargethan: das würde auch seinem Standpunkt zuwider laufen, dem gemäß er nur von dem Bewußtseyn des Erlösten ausgeht, der da weiß, daß er seine Versöhnung und sein gekräftigtes Gottesbewußtseyn nur in der Gemeinschaft erhielt, die auf Jesum von Nazareth als ihren Stifter zurückweist. Statt also aus der Nothwendigkeit des Gottmenschen seine Wirklichkeit zu folgern, setzt er vielmehr eine Historie voraus, das Wissen um die eigene Erlösung und um eine erlöste Gemeinschaft; und schließt von dieser auf die historische Wirklichkeit des Gottmenschen, ohne mit den Fragen nach der Möglichkeit oder Nothwendigkeit eines solchen sich abzugeben.

Aber sein großes Verdienst ist, diese, ihm sonach nur historische, d. h. nach ihrer innern Nothwendigkeit noch nicht begriffene Einheit des Göttlichen und Menschlichen anschaulich und auf eine Weise entwickelt zu haben, welche eben so wohl seine Einzigkeit und specifische Dignität, als seine Verbrüderung

mit den Menschen zu bewahren strebt. In Christo ist ihm das vollkommene Seyn Gottes; und eben daher ist er ihm der vollendete Mensch. Und umgekehrt, weil er der vollendete Mensch ist, so ist in ihm das Gottesbewußtseyn zum Seyn Gottes geworden. Eben damit sucht er die beiden Betrachtungsweisen, diejenige, nach welcher eine unmittelbare, schöpferische That Gottes, und die, wornach er eine Vollendung der Schöpfung ist, zu vermitteln. Er ist gleichsam die ewige Idee der Menschheit, als solche ihr auf unzeitliche Weise eingepflanzt: und die ganze Geschichte vor Christo kann als die werdende Realisirung dieser Idee betrachtet werden. Andererseits aber ist er auch eine neue, göttliche That — sofern er aus dem bis dahin real gewordenen Naturzusammenhang nicht kann erklärt werden, sondern uns nöthigt, auf die Urquelle alles Lebens zurückzugehen.

Wir begegnen hier wieder einmal einer Christologie, die zugleich wissenschaftlichen und christlichen Charakter an sich trägt. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, die Grundlage seiner christlichen Anschauung bewahrt ihn vor dem pelagianischen Abweg, der eines Erlösers entrathen will, weil er entweder die Einheit des Menschen mit Gott als eine unmittelbare, oder aber als eine solche denkt, die der Mensch, ohne einen Mittler, verwirklichen soll und kann. Schleiermacher stellt die ursprüngliche oder an sich seyende Einheit Gottes und des Menschen auch nicht in Abrede; aber er setzt sie nur als unsere Anlage: das wirkliche, erste Daseyn aller Menschen aber ist ihm eine unzureichende Theilnahme am Geiste, so daß erst eine zweite Schöpfung ihn vollenden muß. Die neue Geburt, deren reine Verwirklichung Christus ursprünglich darstellt, denkt er einerseits nur als die Verwirklichung des ewigen Begriffes des Menschen; aber die erste Form seines Seyns als eine diesem Begriffe noch widersprechende. So daß der Wiedergeborene und der alte Mensch einerseits die identische Persönlichkeit bleibt, aber die Entwicklung des Menschen zu sich selbst oder zu seinem Begriff durch einen Wendepunkt hindurchgehen muß, indem er in ein göttlich gestiftetes Gesammtleben einzugehen

hat, in welchem die alte Persönlichkeit der Sünde stirbt, und die neue aufersteht, welche zugleich das Ursprünglichste, Innerste, wenn schon ohne Christus nur Gebundene ist.

Diese Theorie ist nun aber hart und von vielen Seiten angegriffen worden. Jedoch großentheils ungerecht, und von einem entweder unbewiesenen, oder gar unchristlichen Standpunkt aus. Wir prüfen die Hauptangriffe nach ihrem Werth, um dann die eigene Kritik folgen zu lassen. * Man sagt

1) „Schleiermacher setzt mit seiner neuen Schöpfung ein allen Naturzusammenhang plötzlich abbrechendes, absolutes Wunder." Schleiermacher selbst gibt zu, daß, von Gott aus betrachtet, alles ein zusammenhängendes Ganzes sey; daß auch, was den empirischen Naturzusammenhang betrifft (d. h. abstrahirt von jener allgemeinen Lebensquelle) nichts als absolut Neues könne gedacht werden. Die neue Schöpfung betrachtet er daher auch wieder als eine unzeitliche, ewige Einpflanzung Christi in die menschliche Natur, und als Erhaltung dieser Einpflanzung in der Weise, daß sie immer mehr zur Wirklichkeit gelange.

Allein diese, zum voraus auf wohl zu erwartende Angriffe gegebene Antwort ist von seinen Kritikern wenig beachtet worden. Der Grund scheint in zweierlei zu liegen. Der eine Grund, so häufig er vorgebracht wird, ruht auf einer, Schleiermachern wie dem Christenthum fremden Anschauung. Viele nämlich könnten sich nur dann einen urbildlichen und zugleich historischen Christus denken, wenn die Menschheit allmälig zu der Kraft, einen solchen zu produciren, herangereift wäre. So betrachtet wäre dann freilich

---

* Ich freue mich, in dem Folgenden größtentheils mit dem Urtheil meines verehrten Kollegen, des Herrn Dr. Kern zusammen zu treffen, wie er dasselbe in seiner gehaltvollen Abhandlung: die Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, Tüb. Zeitschr. 1836. 2. niedergelegt hat.

Schleiermacher völlig unberechtigt, Christo eine andere Stelle, als die in der Mitte der Zeiten zu geben.

Sollte aber dieser Angriff Gewicht haben, so müßte das Christenthum nur eine quantitative Steigerung des Vorherigen, nicht aber ein wahrhaft Neues seyn. Allein diese Ansicht hätte zuvor sich selbst, oder auch den Satz zu beweisen, daß der christliche Begriff der Wiedergeburt ein schlechthin unmöglicher sey, und zu dem der Besserung abgeschwächt werden müsse. Das aber wird so lange nicht möglich seyn, als es noch einerseits ein lebendiges Gefühl der Sünde, andererseits ein lebendiges Bewußtseyn der Gnade gibt. Darum wird für jetzt dieser Angriff, der die Unmöglichkeit eines in der Mitte der Zeiten erschienenen, urbildlichen und zugleich historischen Christus beweisen will, als eine bloße Behauptung stehen zu lassen seyn.

Allein auf andere Weise kann derselbe Einwurf gegen Schleiermacher wiederkehren. Einerseits nämlich will er selbst die vorchristliche Zeit als eine Zeit des werdenden Christus betrachtet und so die neue Schöpfung unter den Begriff der Erhaltung gestellt wissen. Andererseits aber scheidet er die Gebiete der Sünde und der Gnade so streng ab, daß er die vorchristliche nur ein Gesammtleben der Sünde nennt, unfähig, Christus aus sich zu produciren. — Wie reimt sich das zusammen?

Es ist zu gestehen, daß Schleiermacher nicht näher auseinander setzt, wiefern auch in der vorchristlichen Welt Christus als werdend könne gedacht werden, obwohl sie nur ein Gesammtleben der Sünde war. Allein damit ist seine Sache noch nicht verloren. Er kann die vorchristliche Zeit als ein Werden Christi ansehen, ohne irgend die Grenze, die zwischen der alten und neuen Welt fest steht, zu verwischen.

Denn einmal kann er das Werden Christi in dem Gerichte finden, das über die alte Welt erging, wodurch ihre Kraft und Schönheit in sich selbst zerfiel, ihre Armuth und Leere offenbar wurde. So gut wir noch jetzt in dem Tod

und dem Zerfallen der alten Menschen schon die durch diese zu zerstörende Welt der Sünde hindurchschreitende Gestalt des Christus erblicken, der in uns soll auferstehen, so gut läßt sich auch die alte Welt, welche doch nicht aus Armuth und Erschöpfung des Geistes überhaupt, sondern nur ihres Geistes zerfiel, als die, im Maaße des steigenden Falles sich stärker regende Macht des zur vollkommnen Menschwerdung strebenden Gottes ansehen. Es gibt in der ganzen Geschichte nirgends eine blos negative Kritik über irgend eine geschichtliche Gestalt: auch fällt keine in Trümmer durch die bloße Ohnmacht des Geistes, sondern das bewirkt nur eine, durch solche Negation gleichsam sich übende, vorbereitende und zu sich selbst strebende Macht einer höhern Position. Erkennen wir aber sonach schon in dem Zerfall der alten Welt von christlichem Standpunkt aus eine Thätigkeit des göttlichen zu seiner Menschwerdung fortschreitenden Geistes, so läßt sich dasselbe noch von andrer Seite zeigen — wie auch Schleiermacher thut. —

Die alte Welt, obwohl in Vergleich mit dem Christenthum arm und leer in sich, durchlief doch einen Kreis der Entwickelung, in welchem sie sich mannigfach bereicherte. Zwar gab diese Bereicherung nie die Versöhnung, aber doch wurde die Empfänglichkeit und das Sehnen nach Erlösung auf mannigfache Weise vorbereitet. In der Sehnsucht aber ist schon ein theilweiser Besitz des Ersehnten, und also eine Art von Gegenwart desselben, jedoch eine solche, die nur erst ideal ist, und nach der Realität verlangt. Sofern nun jenes Sehnen und Hoffen immer bestimmter die Gestalt sich schuf, die allein allen Schmerz lösen könnte, war auch noch anders, als durch bloßes Gericht, in der alten Welt eine Vorbereitung Christi, ein Werden seiner Erscheinung zu sehen. Eine Vorbereitung jedoch, die, obwohl sie kann positiv genannt werden, doch keineswegs das in sich enthält, daß die Menschheit in allmäliger Fortentwicklung Christum hätte produciren können: denn auch diese Vorbereitung trägt ja nicht den Charakter der Kraft zu solcher Produktivität, sondern vielmehr den der Bedürftigkeit an sich.

Aber ist nicht, indem so, wie Schleiermacher selbst sagt, die Schöpfung in zwei Momente zerlegt ist, von denen das Zweite nicht Produkt des Ersten ist, der Dualismus zweier unvereinbarer Momente nur in das Geheimniß und Dunkel des göttlichen Rathschlusses zurückverlegt? Keineswegs: denn ihre Vereinbarkeit können wir uns wohl denken, wenn wir nur das Erste uns als gesetzt um des zweiten willen, ja durch das zweite, als die Vermittlung desselben mit sich selbst denken, durch welches es selbst, das zweite, nicht producirt wird, sondern vielmehr, durch dessen Ueberwindung es sich selbst verwirklicht, und sein wahres Daseyn gewinnt. Aber freilich, um die Sache so anzusehen, dazu ist nöthig, weder die erste Gestalt für die wahre, noch für so kräftig zu halten, durch sich selbst die wahre hervorzubringen; sondern vielmehr die erste Gestalt der Menschheit für die unwahre anzusehen, durch welche hindurch, und durch deren Ueberwindung, erst die zweite sich realisirt, welches die eigentliche treibende Macht des Processes, wie die richtende Gewalt, innerhalb der ersten verborgen, ist.

2) Der zweite Hauptvorwurf aber ist: „es sey unmöglich, daß das Urbildliche zugleich geschichtlich sey." — Der Beweis für diesen Satz ist freilich noch von Niemand gegeben worden. Er kann in der That auch nur versucht werden von jenem philosophischen Standpunkte aus, der Gott als das blos extensiv-Unendliche, oder auch als den Weltgeist betrachtet, wie oben genauer erörtert ist. Und da wir wissen, wie wenig dieser Standpunkt Halt in sich selbst hat, so werden wir auch über diesen Angriff, der angeblich die Unmöglichkeit eines Christus beweist, wie er im Glauben der Kirche lebt, nur das zu sagen haben: er gehe uns gar nicht an, bevor die Basis feststehe, auf die er gegründet ist.

3) „Aber es ist doch jede menschliche Entwicklung ein Hindurchgehen durch Kampf, Entzweiung, die als Sündhaftigkeit im Bewußtseyn auftreten müssen." — Hier kann geantwortet werden:

Ist es überhaupt um jeden Induktionsbeweis eine mißliche Sache, indem er nie zum Ziele führen kann, so gilt ein solcher vollends hier gar nicht, da ja das Christenthum selbst diese allgemeine Sündhaftigkeit voraussetzt, aber gerade um ihretwillen den Mann einführt in die Welt, der ohne Sünde war. Die Nothwendigkeit des Durchgangs durch Sünde bei jeder menschlichen Entwickelung hat, wie gleichfalls oben erörtert ist, noch niemand bewiesen. Und wenn z. B. der Satz aufgestellt wird, daß eine Entwicklung ohne Unterscheiden seiner von sich selbst nicht möglich sey, indem ja die geistige Entwicklung in sich trage, daß man mit Bewußtseyn ein anderer werde, als man sey; so können wir uns doch recht wohl denken, daß jener Unterschied, ohne zum Widerspruch auszuschlagen, so, wie er aufgeht im Bewußtseyn, zugleich auch schon durch den mit dem Bewußtseyn in Einheit stehenden Willen aufgehoben ist: so daß die jeweilige Stufe des Bewußtseyns in ungetrennter Einheit immer auch zugleich die des Seyns und Willens wird, und kein Zaudern des Willens die Wirklichkeit dessen, was laut des Bewußtseyns wirklich werden soll, so lange verzögert, daß sich Sünde oder Schuldbewußtseyn zu entwickeln irgend Raum gewännen.

Auch würde in der That,* wenn die Nothwendigkeit der Entwicklung durch Sünde bewiesen werden sollte, zu viel bewiesen. Denn da alles menschliche Leben Entwicklung ist, so wäre dem menschlichen Leben als solchem die Sünde wesentlich. Allein das involvirt einen innern Widerspruch. Denn was ist Sünde, wenn nicht das, was ausgeschlossen wird oder ist von der Idee des Wesens, an dem sie ist? So kann also die Sünde nur accidentell und nicht wesentlich dem Menschen seyn. Es wäre ein Dualismus in der Idee eines ethischen Wesens gelegen, wenn das Böse einerseits ein dem Endlichen Wesentliches, andrerseits das seinem Begriff Widersprechende seyn sollte.

---

* Wie nun auch nach dem Obigen Dieses von fast allen Neueren anerkannt wird.

Soll es dem Begriff des Menschen widersprechen, daß seine Urbildlichkeit irgendwann real werde, so widerspricht sein Begriff sich selbst. Es bleibt da nichts übrig, als entweder diesen Widerspruch durch einen **progressus in infinitum** kümmerlich zu verdecken, oder aber zu sagen, daß die Idee des Menschen ihre Realität in sich selbst trage, und nicht wirklich zu werden nöthig habe: eine Ansicht, durch welche die ganze Geschichte wie das einzelne menschliche Leben zu etwas Eitlem wird. Denn alle Erscheinungsformen sind sich da völlig gleich, aller Fortschritt gleichgültig, da die Idee ihre einzig wahre Realität gleichmäßig in allen oder vielmehr in sich selbst hat. Daher auch Schleiermacher sagt: zu läugnen, daß die Vollkommenheit des Gottesbewußtseyns irgendwo sey, heiße so viel als läugnen, daß die Schöpfung des Menschen vollendet werde: womit dann vom Menschen weniger ausgesagt sey, als von andern Geschöpfen; denn bei freien Einzelwesen könne das Unvollkommene sich nicht gegenseitig ergänzen zur Vollkommenheit, während dagegen bei den andern Geschöpfen die Gesammtheit der Einzelwesen für die einzelnen ergänzend sey, so daß der Begriff vollkommen wirklich werde.

Obwohl nun aber Schleiermacher in all diesen Punkten wohl scheint gerechtfertigt werden zu können: so werden wir doch in folgendem noch Mängel seiner Christologie zu erkennen haben.

1) Die historische Wirklichkeit eines urbildlichen Christus ist aus dem christlichen Bewußtseyn nicht befriedigend abgeleitet. In dem Bewußtseyn des erlösten Gläubigen und der Gemeinde spiegelt sich nach ihm eine persönliche Wirksamkeit des Gottmenschen ab; so daß von dem christlich gestalteten Bewußtseyn, als der Wirkung, der Schluß auf einen vollkommenen Gottmenschen gemacht wird als auf die einzig zureichende Ursache jener Wirkung. Auf den Einwand nun, daß die Kirche, als ein stets unvollkommenes Resultat, zu ihrer Erklärung keine urbildliche Ursache voraussetze, hat er, wie wir oben sahen,

schon Bedacht genommen, nicht sowohl mit seiner Berufung auf das christliche Bewußtseyn, welches den Glauben, daß über Christus hinausgeschritten werden könne, nicht mehr als christlich anerkenne, welcher Glaube nothwendig entstehen müßte, wenn jene Ursache nicht urbildlich wäre. Denn damit diese Aussage des christlichen Bewußtseyns nicht als eine zufällige, willkürliche und dem Christenthum selbst unwesentliche angesehen werden könne, wäre zu untersuchen, durch welche innere Bestimmtheit seines Wesens das christliche Bewußtseyn zur Voraussetzung der Urbildlichkeit Christi komme; damit nicht blos auf äusserliche Weise, durch plötzlichen Uebergang auf die Historie und das Zeugniß der Kirche durch Schriftwort und ihre eigene Existenz, eine urbildliche Persönlichkeit als zureichende Ursache für die vorliegenden Wirkungen angenommen wäre. Es wären in der innern Gegenwart des Geistes, des christlichen Bewußtseyns, die lebendigen Spuren und das Siegel der Wirksamkeit einer urbildlichen Persönlichkeit aufzuweisen, statt auf jene äusserliche Weise, durch Reflexion auf äussere Zeugnisse den Beweis zu ergänzen, daß das neue Leben durch seine faktische Existenz auf solch eine Persönlichkeit als seinen Stifter weise.

Allein Schleiermacher bleibt auch weder bei dieser äusserlichen Weise, noch bei der bloßen Berufung auf das Faktum stehen, daß das christliche Bewußtseyn über Christus nie glaube hinausschreiten zu können. Sondern er fügt bei: eine urbildliche Ursache müsse für das vorhandene Resultat vorausgesetzt werden, und eine blos vorbildliche reiche nicht zu, weil nur im Urbild, nicht aber in einem, immer theilweis unvollkommenen Vorbild die Produktivität ruhe, von welcher doch das Daseyn der Gemeinde zeuge. Und sagt man hiegegen: die Gemeinde als eine nicht unsündliche Produktion weise nicht nothwendig auf eine ganz heilige producirende Kraft, so antwortet er, daß zwar das Hervortreten des neuen Princips immer unvollkommen sey: daß aber dem Princip nach der Menschheit durch das Christenthum ein heiliges, reines Leben inwohne, welches immer siegreicher sich geltend mache: daß

jeder Christ wisse, das noch Uebrige Sündige sey nicht dem Princip, als wäre es selbst ein unreines, sondern einzig der noch begränzten Wirksamkeit desselben zuzuschreiben: daß endlich im christlichen Bewußtseyn liege, es brauche nimmermehr eines neuen Princips, sondern nur des Hervortretens dessen, was schon der Menschheit eingepflanzt sey. So wahr nun dieses ist, und so gewiß zugestanden werden muß, daß, wenn das Princip des Christenthums selbst noch ein unreines wäre, die Gestalt des christlichen Bewußtseyns eine ganz andere seyn müßte, so ist damit doch nur erst die Wirksamkeit einer urbildlichen Ursache überhaupt, nicht aber einer solchen bewiesen, die zugleich eine historische Wirklichkeit hatte. — Aber was für eine andere Ursache wäre denkbar? — Die Idee. Es könnte, sagt man, ohne daß irgend auf eine urbildliche Persönlichkeit zu schließen wäre, die Idee der Urbildlichkeit, im Geiste der Menschheit aufgegangen, diese Resultate herbeigeführt haben. Auch hiegegen nun hat sich Schleiermacher vorgesehen mit der Bemerkung: wegen des Zusammenhangs zwischen Willen und Verstand müsse man auch sagen, daß die der sündigen Menschheit durch das Christenthum eingepflanzte Idee der Urbildlichkeit nicht durch sie selbst hätte erzeugt werden können. — Allein hiemit scheint Schleiermacher in doppelter Weise zu weit zu gehen: zunächst darin, daß er das Wesen des Christenthums in die Idee der Urbildlichkeit zusammengehen läßt, während er sonst weit consequenter das Christenthum als neues Lebensprincip ansieht. Freilich setzt er dabei voraus, daß die Idee der Urbildlichkeit Produktivität in sich trage, und insofern wäre sie dann auch Lebensprincip. Allein nach christlicher Anschauungsweise ist die Idee der Urbildlichkeit von der Produktivität und dem Lebensprincip nothwendig so weit verschieden, wie das Gesetz, das nicht lebendig machen kann, von dem Evangelium, das lebendig macht. Wird dieser Unterschied übersehen, und der Idee der Urbildlichkeit die Produktivität nicht abgesprochen, so bleibt freilich, um die Gränze des Christlichen und Nichtchristlichen aufrecht zu erhalten, nur zu sagen übrig, daß die

menschliche Natur ohne Christus nicht die Fähigkeit habe, die Idee der Urbildlichkeit zu erzeugen. Damit aber ist ein Fehler nur durch einen andern geheilt, und es haben seine Gegner Recht, wenn sie sich darauf berufen, daß auch der gefallenen menschlichen Natur noch gute Kräfte übrig geblieben seyen, durch welche die Erzeugung der Idee der Urbildlichkeit begreiflich werde, soweit diese Idee überhaupt rein in der Menschheit sey.

Aber sie haben nicht Recht, der Idee der Urbildlichkeit Produktivität zuzuschreiben. Das Christenthum behauptet darin seine Ursprünglichkeit und Neuheit, seinen qualitativen Unterschied von allem Nichtchristlichen, daß in ihm die Idee, welche als Idee zunächst ein bloßes Sollen ausdrückt, Wirklichkeit und Leben geworden ist in Christo und durch ihn dasselbe wird in der Gemeinde. Wird aber so das Christenthum als ein neues Lebensprincip aufgefaßt, so kann von Schleiermacherschem Standpunkt aus behauptet werden: die Einpflanzung dieses Princips in die Menschheit setze die Wirksamkeit einer historischen Persönlichkeit voraus, und zwar, weil es an sich selbst ein heiliges reines Princip sey, einer Persönlichkeit, in welcher dieß heilige, reine Princip selbst gewohnt hat. Es könnte dagegen zwar gesagt werden: die Nothwendigkeit einer historischen Persönlichkeit zu Erklärung dieser Wirkung erhelle nicht, wenn auch das Wesen des Christenthums als ein Neues und Ursprüngliches zugegeben werde. Denn es könnte ja für das Aufgehen dieses Neuen in der menschlichen Seele eine ähnliche unmittelbare Thätigkeit Gottes in ihr in Anspruch genommen werden, wie eine solche Schleiermacher postulirt für die Entstehung der Person Christi: so daß abermals dem Schluß von dem Daseyn des neuen Lebens auf das Dagewesenseyn einer historischen, urbildlichen Persönlichkeit wie Christus der **nervus probandi** genommen wäre. *

Es erhellt aber von selbst, daß nach Schleiermacher dann zu sagen wäre: derjenige, in welchem zuerst durch

---

* Vgl. Strauß a. a. O. S. 719.

unmittelbare göttliche Thätigkeit dieses Neue als Lebensprincip aufgegangen wäre, sey eben gerade der Stifter des neuen Gesammtlebens, den er suche. Denn daß diese Stiftung auf Einen zurückzuführen sey, hat Schleiermacher in der Einleitung seiner Glaubenslehre, wie wir oben sahen, bewiesen. Und nur das würde nach Schleiermachers Grundsätzen beizufügen seyn, daß man dem Aufgehen des neuen Lebensprincips in demjenigen, der als Stifter unseres Gesammtlebens vorauszusetzen sey, nicht einen Zustand längerer oder kürzerer Sündhaftigkeit, eines Lebens im alten Gesammtleben voraussetzen dürfe, sondern daß er von Geburt an mit dieser Begabung, mit dem neuen Princip ausgestattet — oder als Wiedergeborener zu betrachten sey, weil zwar jedes Individuum in seiner Geburt in unmittelbarer Beziehung zu dem allgemeinen Quell des Lebens steht, sein Lebensverlauf aber immer nur durch Wechselwirkung und Anregung von der Aussenwelt geschieht. Denn nur auf magische Weise könnte es gedacht werden, daß erst während des Lebens eines Individuums plötzlich und unmittelbar in demselben das neue Leben, ohne entsprechende äussere Einwirkung aufgehen sollte.

Aber immer noch bleibt es zweifelhaft, ob mit solchem ursprünglichen Inwohnen des neuen Princips in einem Individuum dessen absolute Urbildlichkeit schon identisch zu setzen sey. Und da ist allerdings zuzugestehen, daß Schleiermacher keinen beweisenden Grund anführt, warum Christus als urbildliche Darstellung des neuen Princips zu betrachten sey, und nicht blos als die erste, d. h. anfängliche, ausgestattet mit der Kraft, das neue Princip der Menschheit einzupflanzen. Hat nach Schleiermacher die Kirche, in welcher doch das neue Princip noch keineswegs das allein siegreiche ist, dennoch die Kraft in sich, dieß neue Princip so fortzupflanzen, daß es, nach seinem innersten Wesen rein und heilig, trotz seiner getrübten Erscheinung doch immer siegreicher hervortritt: so ist allerdings kein Grund abzusehen, warum zu Erklärung der doch immer unvollkommenen Erscheinung des neuen Gesammtlebens eine Person von ihm postulirt wird, in

welcher das Gottesbewußtseyn mit absoluter Kräftigkeit, d. h. auf urbildliche Weise gewohnt habe; wenn schon andererseits, falls das Wesen des Christenthums nicht verkannt, und nur als das gesteigerte Leben der alten Menschheit angesehen werden will, zugegeben werden muß, daß das Princip des neuen Lebens in dem Stifter desselben auf ursprüngliche Weise gewohnt haben muß, durch eine neue Schöpfung, — die jedoch, wie sie einerseits der allein angemessene Ausdruck für die Würde des Christenthums ist, andererseits, wie Schleiermacher darthut, doch uns keineswegs nöthigt, sie nicht auch wieder unter den Begriff der göttlichen Erhaltung zu subsumiren.

2) Stimmen wir nun aber hierin, wenn auch aus anderem Grunde, mit den Kritikern Schleiermacher's zusammen, daß wir sagen: die historische Wirklichkeit eines urbildlichen Christus sey von Schleiermacher aus dem christlichen Bewußtseyn nicht befriedigend abgeleitet: so sey es auch noch erlaubt, weiter nach dem Grunde dieses Mangels zu forschen.

Er liegt ohne Zweifel darin, daß die ganze Bedeutung der Persönlichkeit Christi ihm in der Einsenkung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit aufgeht, ohne daß hinreichend festgehalten oder nachgewiesen wäre, wie wesentlich zur ursprünglichen Einpflanzung und zur Fortpflanzung desselben die Persönlichkeit gehört, in der es erschien, und fortgehend sein Bestehen hat. Es ist klar, daß dieß neue Lebensprincip, nicht in sich selbst als persönlich, sondern blos als Kraft gedacht, die Bedeutung der Persönlichkeit Christi nicht genügend garantirt. Einmal nämlich bedürfte es nicht einer urbildlichen Persönlichkeit Christi, wenn es einzig darum zu thun war, ein neues Lebensprincip der Menschheit einzupflanzen. Sodann verliert von selbst die Persönlichkeit, in welcher es zuerst wohnte, alsbald ihre Bedeutung, wenn sie dasselbe fortgepflanzt hat von sich auf Andere. Wie das auch bei Schleiermacher ganz deutlich ist. Denn er findet nichts in dem christlichen Bewußtseyn, was uns nöthigte, das Fortwirken des Erlösers uns anders zu denken, als so, daß sein sich fort und fort in der Menschheit mehr organisirender und naturirender Geist

in immer weitern Kreisen die Menschheit an sich ziehe und beseele. Für Christus als historische Persönlichkeit bleibt blos die Bedeutung übrig, daß der der Gemeinde eingesenkte Geist sich nur durch sein Bild fortzeugen kann, von dem aber durch Schleiermachers Beweise noch nicht gewiß werden kann, ob es als urbildliches blos von der Gemeinde entworfen, oder aber historisch vorhanden gewesen ist. Nehmen wir noch dazu, daß bei Schleiermacher, weil er eine immanente Trinität läugnet, der heil. Geist blos der Gemeingeist der Kirche ist, so ist offenbar, daß ihm Christus nur als Bild und als Geist in ewiger Wirksamkeit bleibt, nicht aber in persönlicher Realität — womit er der katholischen Ansicht von der fortzeugenden Kraft der Kirche mit Zurückstellung der persönlichen Wirksamkeit des Erlösers allzunahe gerückt ist. Findet er aber sonach in dem christlichen Bewußtseyn blos die lebendigen Spuren des heil. Geistes, der durch Christi Bild sich fortsetzt in der Gemeinde, so ist freilich zum voraus gewiß, daß er im christlichen Bewußtseyn keine solche Wirksamkeit Christi aufzeigen kann, welche seine Urbildlichkeit voraussetzte. Anders aber würde das ausfallen, wenn er Christo nicht blos das Amt anwiese, ein neues Lebensprincip der Menschheit einzupflanzen, sondern wenn er auch seinem hohenpriesterlichen Amt die Stelle eines organischen Bestandtheils (nicht eines bloßen Durchgangspunktes) in dem Kreise seiner amtlichen Thätigkeit anwiese. Denn, faßte er das Bewußtseyn der Versöhnung mehr als ein eigenes, und als das erste, nicht erst aus dem Bewußtseyn des neuen Lebens redundirende Moment des christlichen Lebens auf, so würde sowohl die persönliche Wirksamkeit des Erlösers, als besonders auch seine urbildliche Persönlichkeit eine sicherere Bürgschaft in den Aussagen des christlichen Bewußtseyns haben finden können.

3) Daß aber die persönliche Wirksamkeit Christi bei Schleiermacher zurückgesetzt wird, das hängt selbst wieder damit zusammen, daß ihm Christus nur das vollendete Gottesbewußtseyn ist. Besteht nämlich Christi Dignität einzig darin, so kann er freilich nur als sich fortpflanzendes Princip, nicht

aber als Persönlichkeit Bedeutung behalten: und seine Persönlichkeit ist nur so lange von Werth, bis das gekräftigte Gottesbewußtseyn durch ihr Vehikel der Menschheit eingepflanzt ist. — Damit aber kann Christo nicht mehr eigentlich die Stelle des Hauptes bleiben; sondern nur sein Geist ist das Organisirende, das, was ewige Bedeutung behält — seine Persönlichkeit sinkt zum bloßen Bild und Vehikel der Wirksamkeit des heil. Geistes herab.

Da nun Schleiermacher Christo eine specifische Dignität sichern will; und doch nichts von ihm auszusagen weiß, als daß das Gottesbewußtseyn auf so kräftige Weise in ihm gewesen sey, als es überhaupt bei der menschlichen Natur stattfinden könne: so müßte er, um zu sagen, daß wir nie Christo gleich kommen, was allerdings gewiß ein richtiges, wie ein in der Christenheit allgemein verbreitetes Gefühl aussagt, den Satz aufstellen: daß das Gottesbewußtseyn nie und zu keiner Zeit so in uns erstarken könne, daß unser ganzes Wesen, soweit es unserer menschlichen Natur angemessen ist, von Gottesbewußtseyn durchdrungen wäre. Damit wäre dann gesagt, daß nie in uns das Urbild unserer Persönlichkeit real werden könne, daß wir vielmehr zu ewiger sittlicher und religiöser Unvollkommenheit bestimmt seyen. Allein das kann nicht angenommen werden, ohne daß einerseits die Kraft Christi selbst für ohnmächtig ohne volle Produktivität erklärt, andererseits aber in unsern Begriff ein wesentlicher Widerspruch verlegt würde, nämlich der Widerspruch zwischen Sollen und Nichtkönnen, der immer zu dem Widerspruch eines **progressus in infinitum** wird. Somit bleibt uns nichts übrig, als den Satz, woraus er fließt, zu läugnen, den nämlich, daß Christi specifische Dignität mit der vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns erschöpft sey.

Suchen wir aber für Christus die specifische Dignität, die allerdings das christliche Bewußtseyn fordert und die auch Schleiermacher festhält, ohne sie mit ewiger Zurückhaltung seiner Brüder auf unvollkommenen Stufen des Gottesbewußtseyns zu erkaufen: eine Dignität vielmehr, durch welche er

immer gleich erhaben bleibt über alle Menschenkinder, wie glücklich sie im Uebrigen auch in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns voranschreiten: so ist klar, daß wir nicht mit Schleiermacher auf dem Standpunkt anthropologischer Betrachtungsweise stehen bleiben dürfen, nach welcher Christus blos der vollendete Mensch ist und die vollkommenste Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns darstellt: sondern wir werden genöthigt seyn, entweder weniger von Christus auszusagen,* oder mehr als Schleiermacher that, wenn er ihn sich vorherrschend nur als neues Lebensprincip und als vollendetes Gottesbewußtseyn faßt.

Dieser Mangel hängt aber freilich mit dem Standpunkt der Schleiermacher'schen Glaubenslehre insofern zusammen, als über die objektive Beschaffenheit Christi nur Unvollständiges kann ausgesagt werden, wenn die Glaubenslehre nichts leisten will, als die frommen Erregungen in Lehrsätze umsetzen.

Um so mehr ist es aber in Anschlag zu bringen, wenn dennoch andrerseits Schleiermacher auch so, wie von selbst, in seinem System auf Punkte geführt worden ist, welche, wie sie über das blos Empirische, Anthropologische hinausgehen, so demjenigen, was er von specifischer Dignität Christo zuschreibt, erst den begründenden Halt geben. Denn wenn ihm doch Christus der einzige Mensch ist, der das Organ der Lebensmittheilung an Alle ward: wenn er ihm Vorbild ist, das schlechthin allgemein, zu allen ursprünglichen Verschiedenheiten der Einzelnen sich auf gleichmäßige Art verhält: der zweite Adam, auf den doch kein dritter folgen soll oder kann; wenn Christus nach Schleiermacher in seinem hohepriesterlichen Mitgefühl die Sünde der ganzen Welt trägt; wenn Gott Alle nur in ihm als gerecht anschaut, wenn alle Bitte, die Gott wohlgefällig ist, in seinem Namen dem Vater vorzutragen ist, wie er seinerseits alle Bitten der Seinen vor den Vater bringt, — ist alles dies, was Schleiermacher von Christus aussagt, erschöpft damit, daß er der vollkommene

---

* Wie z. B. A. Schweizer thut l. c. s. oben S. 508.

Mensch sey? Liegt nicht vielmehr in all diesem eine wesentliche und allgemeine Beziehung Christi auf das ganze Geschlecht, und des ganzen Geschlechts auf Christus, das in ihm sich selbst anschaut in seiner Vollkommenheit? Oder wenn er mit Recht als Aussage des christlichen Bewußtseyns feststellt, daß über das Christenthum nie könne hinausgeschritten werden, sondern aller Fortschritt in dem mit ihm Gegebenen schon begründet liege: daß daher alle aufserchristlichen Religionen in die christliche, deren persönliche Darstellung Christus ist, aufgenommen zu werden die Bestimmung haben, — wie anders kann dieß sich rechtfertigen, als durch das Weitere, daß die absolute Wahrheit im Christenthum gegeben sey, so daß wir auf den objektiven Standpunkt von dem blos empirischen übergehen müssen, falls die Aussage sich soll halten können.* Ja führt nicht dieser anthropologische, empirische Weg, nach welchem Christus blos als Erlöser, Mittler, somit nur als Mittel für die Menschheit gewußt wird, über sich selbst insofern hinaus, als der Zweck, den er vermitteln soll, in ihm selbst auf schlechthin vollkommene Weise erreicht ist: — so daß Er den absoluten Weltzweck oder die Idee unter der Gott die Welt schuf, persönlich darstellt, also nicht minder als Endziel der ganzen Geschichte zu betrachten ist, wie als Princip. Wenn Gott sich in ihm weiß, so daß sein Wissen von Gott zugleich Gottes Wissen von sich selbst ist,** können wir dann dabei stehen bleiben, daß in Christus nur die vollkommene, adäquate Darstellung der Menschheit war? Führt dieß nicht, wenn nicht überhaupt die Menschheit als wesentlich Gott inadäquat gedacht ist, unmittelbar zu dem Andern, daß in dem vollkommenen Menschen auch Gott sich auf adäquate Weise weiß? Sobald aber dieses Letztere zugegeben ist, so wird der schlechthin vollkommene Mensch

---

* Dieß ist anerkannt und näher ausgeführt von D. Kern l. c. S. 27. 33.

** Was, wie wir sahen, eine zwar nicht durchherrschende, aber auch vorkommende Betrachtungsweise Schl. ist. Vgl. S. 505.

(nicht nach seiner irdischen Entwicklung, sondern nach seiner Vollendung gedacht) wie als die adäquate Darstellung der Idee der Menschheit, so auch unmittelbar als die adäquate Darstellung und Offenbarung Gottes zu denken seyn.

So werden wir, so wenig auch Schleiermacher alles dieses ausgebildet und zusammenhängend dargestellt hat: so gewiß vielmehr Anderes sich findet, was mit demselben sich nicht gut vertragen will; doch, das Ganze übersehend, uns dahin aussprechen müssen, daß auch Schleichermacher jener höhern, urchristlichen Anschauung von Christus als dem Haupte der Menschheit, in welchem nach der Schrift alle verfasset sind, und der metaphysischen nicht blos ethischen Bedeutung seiner Person nahe genug kommt. *

Dazu treibt aber auch die Nothwendigkeit der Sache. Denn davon haben wir uns überzeugen können, daß die Wissenschaft auch mit dem besten Willen Christus eine wesentliche bleibende Bedeutung, eine specifische Eigenthümlichkeit und Einzigkeit nicht bewahren kann, wenn sie nicht auf der Spur der kanonischen Lehre ** bleibend, ihm auch eine metaphysische zuerkennt.

Wie eine tiefere Naturbetrachtung die untergeordneteren Stufen des Daseyns als die zerstreuten auseinandergefallenen Momente Eines Ganzen, Einer Idee betrachtet, welches sich dann in der edeln, gottähnlichen Gestalt des Menschen zusammenfaßt, der als solcher das Haupt und die Krone der natürlichen Schöpfung ist: so ist auch die Menschheit als die auseinandergetretene Vielheit eines höhern Ganzen, einer höhern Idee zu betrachten, nämlich Christi. Und wie die Natur sich

---

* Eine Erwähnung verdient hier noch die obige Stelle der Weihnachtsfeier; denn der Mensch an sich dort ist nichts anderes als der geistige Urmensch. Er ist nicht blos der ideale Christus, sondern nach der Stelle ist der Mensch an sich in Jesus Christus geboren.

** Vgl. 1 C. XV., 45—47. Rom. V., 12 ff. Eph. I., 19—23. IV., 10—16. V., 23 ff. Col. I., 13—20. Hebr. I., 2. 3. Joh. I., 1—14.

nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammelt, sondern im wirklichen Menschen, so faßt sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer bloßen Idee, einem idealen Christus, sondern in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalität persönlich darstellt, und aller einzelnen Individualitäten Urbilder, oder ideale Persönlichkeiten in sich versammelt. Und wie die erste Zusammenfassung zerstreuter Momente, die in Adam geschah, obwohl eine Zusammenfassung der Natur und selbst noch an ihr participirend, selbst noch ein Naturwesen, doch eine unendlich höhere Gestalt darstellte, als jedes der einzelnen Naturwesen: so steht auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit, und selbst noch ein Mensch, doch als eine unendlich höhere Gestalt da, denn alle einzelnen Darstellungen unserer Gattung. War Adam das Haupt der natürlichen Schöpfung; als solches aber bereits hinüberreichend mit seinem Wesen in das Reich des Geistes, und hinübergreifend über die natürliche Welt: so ist Christus das Haupt der geistigen Schöpfung; als solches aber schon hinüberweisend von der Menschheit auf eine so zu sagen kosmische, oder, wie wir es oben nannten, metaphysische Bedeutung seiner Person. Und hier ist dann der Ort, wo sich die Christologie durch die Logosidee an die Trinitätslehre anschließt, und wo die Rede der Schrift ihre Stelle findet „von dem Worte, das im Anfang war, das bei Gott und Gott selbst war: alle Dinge sind durch dasselbige gemacht, und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Und dasselbige Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit."

Indem nun, wie wir sahen, von so verschiedenen Seiten aus jetzt gerade die Entwicklung der Geschichte unseres Dogma's dieser Idee unwiderstehlich zustrebt, so ist damit die Christologie an einem eben so ahnungsreichen als entscheidungsvollen Punkte angelangt. Aber die Spannung, die hier sich unserer bemächtigt, ist eine freudige, und trägt die ruhevolle Gewißheit in

sich, daß nach einer langen Nacht eine schöne Morgenröthe nahe. Ein großer Kreislauf hat sich geschlossen: jene tiefen Ahnungen der größten Geister der urchristlichen Zeit beginnen ihre wissenschaftliche Verwirklichung zu finden. Die Zeit einer reichen Erndte ist nach langer Arbeit des menschlichen Geistes jetzt gerade für dieß Dogma gekommen, durch die reifende Vereinigung der wesentlichen scheinbar entlegensten Elemente der Christologie. Diese Elemente, in ihrer Besonderung, in ihrem Auseinandergefallenseyn, stellt die bisherige Christologie vornämlich dar. Nun hat die Zusammenschauung derselben zu einer lebendigen, d. h. ihre Unterschiede bewahrenden Einheit, ihre geschichtliche Berechtigung und Nothwendigkeit. Und wie Mohrenland und Arabien nach dem Propheten dem Herrn ihre Huldigungen darbringen, so muß nun das Mittelalter mit seiner Scholastik, und die neuere Philosophie, so muß auch die ganze Geschichte, sowohl der vorchristlichen Religionen, als des christlichen Dogmas sich um den Einen versammeln, daß Alle ihre besten Gaben vor ihm niederlegen, der ihnen erst den Schlüssel reicht zum Selbstverständniß, wie er auf der andern Seite sie würdigt, seiner Verherrlichung und dazu zu dienen, daß auch durch ihren Dienst seine Persönlichkeit immer strahlender im Bewußtseyn der Menschheit aufgehe.

Anhang

zu Seite 231 ff., 387 ff., vgl. 506 — 508.

Nicht ohne Interesse dürften in Betreff der Frage nach der Unsündlichkeit Christi einige Bewegungen in der neuern Theologie seyn, die sich positiv oder negativ an die genannten Stellen anschließen, — nämlich die Ansichten Irving's und Menken's.* Beide zwar sind mit der Kirche darin Eins, daß Christus keine wirkliche Sünde gethan habe; allein jene wesentliche Unsündlichkeit (bei Schleiermacher) erkennen sie aus ziemlich gleichen Gründen nicht an, sondern glauben bei einer erst errungenen Heiligkeit stehen bleiben zu müssen. Da nun jeder Kampf einen Gegner voraussetzt, dieser Gegner aber nicht die Welt seyn kann, weil dieser überall nur Derjenige zugänglich ist, der zugleich von der eigenen Lust gelocket wird, so glauben sie diesen Gegner in ihm selbst suchen zu müssen, in seiner menschlichen Natur. Dieß entwickeln und begründen sie nun folgendermaßen:

Menken** versichert vor Allem, Christus habe keine Thatsünde gethan; aber er habe eine wahrhaftige, wirkliche Menschennatur erhalten, Joh. I., 41., namentlich einen Leib des Fleisches, was beinahe so viel sey, als: einen Leib der Sünde. Col. I., 22. Röm. VIII., 3. Dieß sey gerade dann so stark ausgedrückt, wenn die Rede sey von der Versöhnung. Nun gehören aber Sündlichkeit und Sterblichkeit

* Vgl. Menken's Homilien über c. IX. u. X. des Hebräerbriefs. Bremen 1831.

** Sechste Homilie S. 100.

nothwendig zu dem Wesen der natürlichen, irdischen Menschheit, der Adamsfamilie. Ein Unsündlicher, Unsterblicher ist kein natürlicher, wahrer Adamite, kein wahrhaftiger und völliger Adams- und Menschen-Sohn. Wäre also Christus unsterblich, unsündlich, so könnte nicht gesagt werden, daß er den Adamskindern, als seinen Brüdern, in Allem sey gleich geworden. Also nahm der Sohn Gottes nicht eine Menschennatur an, wie diese Natur war vor dem Fall, da sie aus Gottes Hand kam, unsündlich, unsterblich, vielmehr eine solche Menschennatur, wie sie seit dem Fall in Allen ist. Er beruft sich dabei weiter auf 1 Petr. II., 24. wo er das Wort ἐν premirt und erklärt: Christus habe die der Menschennatur eigene Sünde, sofern sie auch in seinem Leibe war, an das Kreuz getragen. Aehnlich wird aus Hebr. X., 6 oder der johanneischen Stelle: ich bin nicht vom Himmel gekommen, meinen Willen zu thun, gefolgert, daß er einen von Gottes Willen verschiedenen Willen habe, den er nie thue, sondern allezeit verläugne.

Die Sündlichkeit der menschlichen Natur nun, die auch in ihm war, habe er vom ersten Beginne seines Lebens an so überwunden, verläugnet und gekreuzigt, daß nie daraus eine Sünde werden konnte, und fort und fort so aufgeopfert, bis sie endlich bei dem Ruf am Kreuz: es ist vollbracht! völlig, ganz und ewig vernichtet war.

Aber in seiner Person hat er die Sündlichkeit der Menschen-Natur aufgeopfert und vernichtet, diese Natur in seiner Person unsündlich gemacht, und Gott, Engeln und Teufeln als solche dargestellt, wie er sie hernach, da er in den Himmel einging, auch unsterblich dargestellt hat. So ist er zur Sünde gemacht. Da er aber den schmählichen Leib des Fleisches anzog, da er die verachtetste aller Gestalten, die Gestalt des sündlichen Fleisches, annahm, hat er diese Gestalt in seiner Person aufgehoben. Und das alles hat er gethan auf dem Wege des Glaubens, ohne alle besondere Hülfe von Gott, die nicht ein jeder frommer und gläubiger Mensch

auch hätte haben können. Ja von Menschen und Gott ist er verlassen gewesen im allerheißesten Kampf; nur das Licht und die Kraft des ewigen Geistes hat er zur Hülfe gehabt, ohne welchen sein Sieg wäre unmöglich gewesen.

Diesen ewigen Geist, den wir durch Glauben erhalten, durch Unglauben verlieren, brachte er mit in das Fleisch. Wir erhalten von diesem Geist in der Taufe, aber erst recht in dem Glauben. S. 107.*

Von einem ganz ähnlichen Interesse ist auch Irving in seiner Christologie** geleitet. Auch ihm ist es um die volle Wahrheit der menschlichen Natur und um seine möglichst vollkommene Gleichheit mit uns zu thun. Irving hat aber mehr spekulative Elemente, als Menken.

Gott und Fleisch, sagt er, sind die zwei Extreme, welche Christus in Harmonie zu bringen hatte. Das ist der Inhalt des ewigen Mysteriums. Zuerst mußte ihr Unterschied gezeigt werden, dadurch, daß das allein gelassene Fleisch ohne Gott seine Richtung nach unten nimmt (**downward tendency**). Dieses neigt sich allein gelassen zum Fall, ist dem Wechsel und der Unbeständigkeit unterthan (**liability to change, instability**). Gott allein ist unwandelbar. Die Erscheinung Christi nun ist nicht ein Nachgedanke, zur Heilung ausersonnen, sondern das Geheimniß verborgen in Gott, wodurch er von Ewigkeit sich vorsetzte, zu offenbaren das vollkommen beständige Wesen in Christo (**stability in Christ**), für dasselbe Fleisch, welches für sich allein gelassen, plötzlich fiel. Diese Offenbarung der Beständigkeit mußte gemacht werden in derselben Wesengattung, wie die der Unbeständigkeit (**instability**), damit offenbar

---

* Auf eine ähnliche christologische Grundlage führt Rud. Stier's bekannte Versöhnungstheorie, wonach die Bedeutung des Todes Christi in der Umgeburt der alten adamitischen Natur besteht.

** Das Folgende ist aus Irving's **Human Nature of Christ** und andern Schriften dieses Mannes, sowie aus den Akten der Verhandlungen über ihn in der schottischen Kirche entnommen. Bekanntlich ist er von ihr ausgestoßen worden.

würde, was das Agens der Beständigkeit sey, und die Ehre dem Vater bliebe.

Christus von Ewigkeit gesetzt als ἀπαυγασμα von des Vaters Glorie und Bild seiner persönlichen Heiligkeit, war das Bild, darnach Adam gemacht wurde. Die Absicht der Schöpfung in, durch und zu Christus war, zu offenbaren Gott in dem Fleisch (jene beiden Extreme zu einigen), bekannt zu machen für und durch die Kirche die mannigfache Weisheit Gottes, daß Gott, geoffenbaret im Fleisch, das Princip ist, und alle Dinge, gesammelt in Christo, die Vollendung (**completion**) des großen gottseligen Geheimnisses sind, und daß dieß Mysterium soll offenbar werden an der Kirche, dem Leib Christi sowohl, als an ihm, ihrem Haupt. Der erste Adam stand da als der Keim und die Totalität der Menschheit (**germ and sum total of humanity**). Seitdem hörte Gott auf, zu schaffen, sofern schaffen ein ausserzeitliches Thun ist. Was nicht von Adam stammt, ist nicht Mensch. Christus nun wurde Mensch. Als Wort nahm er das Fleisch, vom ersten Adam stammend, um zu werden der letzte Adam. Er ging ein in die innerste Wurzel und Substanz der Menschheit (**in the very root groundsill**), sie zu heilen. Sein Fleisch ward zuerst gemacht zur Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. Aber wie das? Nicht anders, als so, daß der Hauptmann unserer Erlösung gestritten hat in derselben Kriegsfahrt, wie wir. Daher hat er angenommen die Natur eines gefallenen Menschen: anders war er nicht Mensch. Da seiner Mutter Substanz gewißlich gefallen, er aber seiner Menschheit nach von der Substanz seiner Mutter war, so ist die Natur, die er annahm, eine sündige gewesen. Andere sagen: er nahm an eine Natur, ähnlich der des Adam, bevor er fiel, und sein Leib entstand durch einen neuen Akt der Schöpfung. Allein schon das Wort „Menschensohn" zeigt an, daß er unmittelbar war Menschen-, nicht Gottes Sohn. So wenig Adam **son of man** konnte genannt werden, so wenig konnte es Christus, wenn er durch eine neue Schöpfung wurde.

So fühlte er denn in seinem natürlichen Willen eine Rebellion gegen den Willen Gottes; * war er doch unter das Gesetz gethan, so muß er dann zugänglich all Dem, ja geneigt gewesen seyn zu all den Dingen, die das Gesetz untersagte. Erst nach seiner Auferstehung war er von den Sündern geschieden. Ja in ihm concentrirte sich alles Versuchende der menschlichen Natur und alle Schwachheit. Er war in der Schwachheit und Schuldhaftigkeit seiner menschlichen Natur auch nicht ein wenig verschieden von uns, sonst hätte er uns nicht erlösen können. Jede Mannigfaltigkeit menschlicher Leidenschaft, Affektion, Schlechtigkeit und menschlichen Irrthums, die irgend wann sich verwirklicht hat, weil sie der Menschheit inne wohnte, verbündete sich gegen die Heiligkeit von ihm, der nicht blos ein Mensch war, sondern des Menschen Sohn.** Darum hat er, alle Sünde in sich niederwerfend, auch in uns überwunden Sünde, Hölle und Teufel. Nicht durch Schlachtung unserer Natur, sondern durch ihre Unterwerfung und Zügelung sollte ihr Reinigung gebracht werden. Hat er unsere Natur gehabt, welche Ermuthigung! War seine Menschheit fehllos, so sind wir nicht in seinem Falle. Der Triumph eines besser Bewaffneten ist keine Bürgschaft für unsern Sieg. War unsere sündige Natur zu schlecht, um aufgenommen zu werden in die Einheit seines Wesens, wie können wir hoffen, aufgenommen zu werden in die Einheit seines Wesens, in die Gleichheit seiner Verklärung? Oder erniedrigt

* He felt in his natural will a rebellion against the will of God. If then Christ was made under the law, he must have been made by humane nature liable to, yea, and inclined to all these things, which the law interdicted.

** Every variety of human passion — affection, — error — wickedness, which has ever been realized, inherent in the humanity, — (was) combined against the holiness of Him, who was not only a man, but the Son of Man.

sich der h. Geist (der mit Sündern sich verbindet), mehr, als des Menschen Sohn? Daß seine Natur geheiligt wurde, beweist nichts. Denn nicht etwas Heiliges wird geheiligt, sondern etwas Unheiliges. Das nahm er an sich, und machte es heilig durch Bewahrung vor dem Fall, zu dem alles Kreatürliche von Natur eine Richtung hat. — Er weiß dann nicht genug die Herrlichkeit und Kraft der Liebe des Sohnes Gottes zu preisen, die in ihrer ganzen Glorie erst dann dastehe, wenn sie die sündige Natur an sich nahm. Den zahlreichen Einwürfen, die von Seiten der Generalversammlung der schottischen Kirche ihm entgegengestellt wurden, daß er nämlich Christus zum Sünder und hiemit die Versöhnung durch ihn unmöglich mache, antwortet er: wenn ich die menschliche Natur Christi mit sündigen Attributen belege, so spreche ich von ihr, in ihrem Zustand an sich betrachtet, von ihm gesondert. Was heilig war, ist seine Person, von da aus kam Erlösung in die Natur; was mächtig war, war seine Person, und von da aus kam Stärke in seine Natur. Seine Richter antworteten: Da zerspalte er Christus in zwei Personen, oder doch in eine heilige Person und in eine sündliche Natur, für welche die heilige Person nicht verantwortlich sey, indem sie als seiner Person fremd betrachtet werden müßte. Jedoch wollte er die Sündigkeit seiner Natur nicht so verstanden wissen, daß seine Sünde durch seine Person je wäre wirklich geworden, und der Natur selbst schrieb er nicht einen persönlichen Willen, sondern nur jene Regungen und Gefühle zu, die dem Fleische, abgesehen von Gott, natürlich seyen. So war nach ihm Christus gänzlich frei von Sünde, aber nicht durch eine inwohnende oder natürliche Heiligkeit seines Fleisches (**inherent or natural holiness of his flesh**), sondern durch den ernsten Kampf seiner leidenden, betenden, aber auch von Gottes Kraft gestützten Person. So wurde in ihm unsere Natur geheiligt, und eben damit versöhnt; indem in ihm die Natur eine versöhnende ist, ist aber auch unsere Menschheit verherrlicht. So ist mit ihm die Menschheit erhoben zu der hohen Würde, die volle Offenbarung der Gottheit

zu seyn an die ganze Schöpfung. Alle Offenbarung soll zuletzt in den Gliedern Christi vollendet seyn, wie sie in ihm, dem Haupte, ist. Unsere schlechten Leiber sollen gleich werden seinem herrlichen Leibe. Nicht durch neue Schöpfung eines Leibes, sondern durch Verwandlung desselben gefallenen. So muß nun aber auch derselbe Wechsel statt gefunden haben an Christi eigenem Leibe, damit das Haupt zeige, daß es ist, wie wir, und wir seyn sollen, was es ist.

Noch ist es von Interesse, sein Verhältniß zu Poiret zu erwägen. Er läßt sich selbst darüber folgendermaßen vernehmen: Die Lehre von Antonia Bourignon (der Lehrerin Poirets, s. oben S. 231 u. f.) wurde, sagt er, eingeführt in Schottland durch **Dr. George Gairdyn of Aberdeen**. Sie lehrte eine zwiefältige menschliche Natur Christi, wovon die eine von Adam erzeugt wurde, bevor das Weib gebildet war, die andere geboren von der Jungfrau Maria. Der Mensch im Paradies war in seligem Zustand. Alles war durchsichtig an ihm wie Krystall oder Marienglas, und die Adern wie Rubinen durchscheinend. Er hatte in sich ein Princip der Fruchtbarkeit, beide Geschlechter waren geeint in ihm, und ohne anderweitige Hülfe konnte er Wesen aus sich hervorbringen. Er war ein vollständiger Mensch, und in seinem Unschuldsstand brachte er hervor einen ihm gleichen: das war der Erstgeborne aller Kreatur. Ferner: Christi menschliche Natur hatte eine sündliche Verdorbenheit an sich, und es fand eine Rebellion in Christi natürlichem Willen gegen den Willen Gottes statt. Irving nun will es nicht schlechthin mißbilligen, daß Gairdyn 1700 von der Generalversammlung verurtheilt und abgesetzt wurde. Aber, sagt er, die Schotten, dieß verwerfend, gingen zu weit auf der andern Seite, und in der That zeigt das Obige eine nicht geringe Verwandtschaft beider Ansichten in Betreff der Unsündlichkeit Christi. Auch Irving, wie Poiret, denkt sich das Fleisch in manichaisirender Weise, will aber nicht, wie dieß sonst die Folgerung zu seyn pflegt, deßhalb Christo die wahre Menschheit absprechen, glaubt vielmehr erst mit der Annahme einer sündigen Natur

Christi seine Versöhnung als eine vollkommene ansehen zu können.

Allerdings scheint die Lehre Menkens und Irvings bei dem ersten Anblick sich für die Construktion des hohepriesterlichen Amtes Christi zu empfehlen. Denn nicht blos geben sie Christo jene universelle Stellung, durch welche, was an ihm geschah, **potentia** an der Menschheit geschehen ist (was auch die Kirche ohne ihre weiteren Sätze annimmt), sondern offenbar ist auch die Aufgabe, sein Mitgefühl mit unserer Schuld vollständig zu denken, durch ihre Hypothese erleichtert, und wir dürfen nicht sagen, daß er hienach selbst für seine Sünde zu büßen hätte. Denn die Sünde kam nach ihnen nie zur Wirklichkeit, vielmehr gerade in seinen letzten Leiden vollendete er die Heiligung seiner unheiligen Natur. Allein unverkennbar geht hienach Christi Amt in der Heiligung seiner selbst, die zur Heiligung der Menschheit wird, auf. Das Versöhnungsamt geht unter in dem prophetischen und königlichen, was uns auch bei Poiret sichtbar war. So wenig es ferner genügend seyn mag, bei der wesentlichen Sündlosigkeit Christi in der Weise stehen zu bleiben, daß wir nicht ein Erstarken der sittlichen Kraft in so fern in Christo setzten, als mit dem Fortschritte seiner Entwicklung immer neue und schwierigere Aufgaben seiner warteten: so wenig ist es zu rechtfertigen, wenn ihm, damit seine Entwicklung eine kampfreiche sey, eine sündige Natur zugeschrieben wird. Denn dieß kann, falls es dabei bleiben soll, daß in Christo keine Sünde wirklich geworden sey, nur mit jener Larheit der ethischen Begriffe erkauft werden, die überall die Kehrseite manichaisirender Ansichten bildete, wornach böse Gefühle und Regungen auch wieder nicht bös sind. Ausserdem streiten diese Theorien nicht blos gegen die Lehre von der wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die uns das Resultat der ganzen Entwicklungsgeschichte des Dogmas war, denn sie ruhen wesentlich auf der Zweiheit der Naturen, und bilden deren Gegensatz noch schroffer aus, als die alte Kirchenlehre that, sondern sie verstoßen selbst gegen den altkirchlichen Kanon,

ohne den sogar die Einheit der Person nicht behauptet werden kann, daß im Zustand des Vereintseyns beider Naturen jede Thätigkeit eine gemeinschaftliche beider sey. Daher auch mit Recht die Generalversammlung der schottischen Kirche Irving entgegenhielt, nach seiner Lehre sey die Gottheit in Christo ein müßiges Wesen (**a void thing**). Aber anzuerkennen ist das Bemühen, Christo ein wahrhaft menschliches Leben zuzuschreiben; und die Richtung hierauf charakterisirt auch diese Theorien deutlich genug als Versuche der neuern Zeit.

Alphabetisches

Sach- und Namenregister.

A.

Abendmahl, Zusammenhang mit der Christologie, 60. 72. 77. 166. (luth. Kirche) 224. 229 ff. (Theophrast und Weigel.) 321 (Baader). 356 (Steffens).

Abukara, Theodor, 117. 121. 73.

Adam Kadmon, 22., bei den Pseudo-Clementinen 38., bei Swedenborg, 238. Oetinger 311. Aehnliches bei Irving, s. Anhang S. 532—535.

Adoptianer, 111 ff.

Albertus Magnus, 124.

Allöosis, 161.

Amalrich von Bena, 158.

Anabaptisten, 185. 231. Anm.

Ἀνακεφαλαιωσις, 59. 61.

Ἀντιδοσις, 107. vgl. 161. 190.

Apollinaris, 48.

Archetyp, Christus der A., 57 ff. 63 ff. 132. 133. 148. 313.

Arnold, G., 214 ff.

Arminianer, 185.

Arianismus, der alte, 44 ff.
Servede's, 214 u. A. 217.
der von Paul Maty, 236 Anm.
und Anstreifendes 234 ff. Arianismus in dem 18ten Jahrh. 254 ff.

Athanasius, 45. 69 ff. 85. 135.

Atma, 9.

Auferstehung Christi, ein wesentliches Moment der vollendeten Persönlichkeit 319; — ihr Zusammenhang mit der Auferstehung der Menschheit 76.

Augustinus, 69. 85. 135.

B.

Baader, Franz, 319 ff.
Bahrdt, 255.
Baſedow, 255.
Baſilides, 37.
Baſilius Magnus, 74.
Barklay, 230.
Baumgarten-Cruſius, 30. 158.
Baur, 370 ff. 57. 37. 200.
Bellarmin, 140.
Bertholdts deutſche Theologie, 219
Beryll, 48.
Beza, 161.
Billroth, 457.
Böhm, 231., die himmliſche Jungfrau 238 ff., das h. Element 241., vgl. 318. 323.
Böſes, das Böſe nothwendig? 423 (Hegel). 365 (Schelling). 310. Begriff deſſelben. Bei Hegel 414. 416. 376. 454 ff. (Schaller, Göſchel) 421. 427.
Bramaismus, 5.
Braniß, 499.
Buddhaismus, 8. in China Reichsreligion 9.

C.

Calixt, 252.
Calvin, 160.
Calviniſten, 135.
Carpov, 251.
Cerinth, 238.
Chalcedon, Synode, 94.
Chochmah, 17 ff.
Chriſtus, ohne eigenthümlich metaphyſiſche Bedeutung verliert ſeine Perſon den Charakter der Einzigkeit, 335—337. Anm., ohne die hiſtoriſche Seite Chriſti tritt ein falſcher Univerſalismus ein, ſ. Univerſalismus; Chriſtus in uns, 198. 226. 322

Christus, natürlicher Sohn Gottes, bei Schwenkfeld 229. Servede 214 ff.
Christi himmlische Menschheit, 230 ff. Anm.
Christus, homo, homo singularis? 116—125. universale principium, 127. 525.
— l'homme général, homo universalis, 68. 76. 322.
Christus die vollendete Schöpfung; der zweite Adam das Haupt, — Tertullian 61 ff. Irenäus 57. 58. Thomas 134. 369. 501. 388. Seele Christi 46 ff. 48. 66. 137. 243. Präexistenz derselben, 231 ff. Die zwei Stände Christi, 165.
Christus, während des Vereintseyns beider Naturen ist jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche, 161 ff. und 503.
Christus, die ewige Idee der Menschheit, 511. 501. s. Haupt, Archetyp, Gottmensch, Menschwerdung Gottes u. s. w.
Chrysostomus, 69. 76.
Clemens von Alexandrien, 42. 48.
Clementinische Homilien, 38. 40. 233.
Communicatio idiomatum, auferbaut durch die luther. Theologen, 161—65. vgl. 314; abgebrochen (207) 252. Ihr Keim in der Lehre des Joh. Damascenus von der ἀντίδοσις und περιχώρησις, s. S. 107 ff. Von Seiten der menschlichen Natur wurde eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen mittelst der Vermögen gesucht, 299.
Concil zu Nicäa i. J. 325. S. 45. (ὁμοουσια.)
— zu Constantinopel i. J. 381. S. 50. (vollkommene Menschheit Christi).
— zu Chalcedon i. J. 451. (zwei vollkommene Naturen) 94. 103.
— zu Constantinopel i. J. 681. (Dyotheletismus). 98. 99.
Conradi, 380. 453.
Constantinopel, Syn., s. Concil.
Cotta, 191. Anm. 252.
Cramer, 122.
Cyrill von Alexandrien 69. 74. 77. 89 ff

D.

Daub, 470. 434.
David de Dinanto, 158.

Deismus, der englische, 250. 254.

Deutsche Theologie, 194. Bertholdts 219 ff.

Dignität Christi, bei der blos historischen kann Christus nur einen Durchgangspunkt bilden, 336. s. „Haupt" und historische Bedeutung Christi."

Diodor von Tarsus, 87.

Dionysius Areopagita, 197. 199. 142 ff.

Dionysius von Alexandrien, 42.

Dionysius von Rom, 44.

Dioscur, 91.

Dippel, 246.

Döderlein, 252.

Doketismus, seine verschiedenen Formen, 36 ff. 185.

Drey, 501.

Dualismus, der oriental. Religionen, 8.; in der kathol. Kirche im Verhältniß zwischen Gott und Menschen, 55. 56. 90.; im ästhetischen Rationalismus, 282. 286. 294.

— im Begriffe des Endlichen und Unendlichen. 348. 295. 90.

— der beiden Naturen in Christo, er bildet sich aus der ursprünglichen Ungeschiedenheit beider, die zur Vermischung ausschlug, hervor in der Antiochenischen Schule, 87. vgl. 53—55. Dual. im Begriff Gottes: 421. 423. 439. 442. 455.

Duns Skotus, 136 ff.

Dyotheletismus, 99. 146.

E.

Ebjonismus, der alte, 36 ff., der moderne, 185. 218. 255. 431.

— im Verhältniß zum Arianismus, 217 ff.

Eckard, 194. 323.

Edelmann, 246.

Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi. Die mechanische oder arithmetische unio des Nestorius, 88 vgl. die Reformirten; und Döderlein, 252. Die Einheit durch Verwandlung oder die magische (Cyrill), 90.

Die Einheit durch Zusammensetzung zu einem dritten, oder die chemische, 92.

Die Einheit durch die ἀντιδοσις oder alloeosis oder die nominelle, 107. 161. Die moraliſche, 105. Die juridiſche, 112. Die Einheit durch die communicatio idiom. 161 ff.

Von Seiten der menſchlichen Natur in der ſubj. Periode wird die Einheit gefunden, parallel mit der communic. idiom., in den Vermögen, 299.

Einheit zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen, eine weſentliche, 339. 301 ff.;

nur bei Bewahrung des Unterſchieds beider wahr gedacht, 409. 460. 461.

Endliches, ſ. Unendliches.

Ἐνεργειαι, der Naturen, 107.

Engelhard, 194.

Engellehre, ihr Verhältniß zur Chriſtol. 17. 18.

Ephräm, 76.

Epiphanius, 86. 76.

Erdmann, die Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes, abgeleitet aus dem anthropologiſchen Bedürfniß ſinnlicher Gewißheit, der Fakticität, 470.

Erneſti, 253.

Erigena, Skotus, 199.

ſein Verhältniß zu Origenes, 68.

Eudämonismus, 257. 258. 254.

Extenſiver (oder quantitativer) Begriff des Unendlichen, 394. 295.

Euthymius, 145. 119.

Eutychianismus, 84. 91 ff.

F.

Fichte, Kritik aller Offenbarung, 259. 299. Erſte Form ſeiner Philoſophie, 329., zweite Form, 333. 335 ff. (Verhältniß des metaphyſiſchen und hiſtor. Chriſtus).

Fiſcher, K. Ph., 481.

Flatt, 255.

Fleiſch, das, Chriſti, 207.

Fleming, Robert, 235.

Frauenſtädt, 457. 482. und Zuſatz zu S. 296. in den Verbeſſerungen.

G.

Gabler, 460. 421.

Gattung; ihr Verhältniß zum Begriff der Persönlichkeit, 478 ff.

— Verhältniß des Einzelnen zur Gattung, 463—466.

— Verhältniß Christi zum Gattungsbegriff der Menschheit, 370 ff. 462 ff. 477 ff. 527 f.

Geburt Christi, die übernatürliche und sündlose constr. von Conradi, 384. Böhm, 241 ff. Weigel, 228 ff. Theophrast, 223. Schleiermacher, 505.

Genugthuung, 316. s. Stellvertreter.

Geroch, Probst von Reichersperg, 141.

Gfrörer, 3. 23.

Gichtel, 246.

Gieſſener Theologen, 180 ff.

Glaube, proteſt. Idee vom Glauben, 191. 277.

Gnade, Verhältniß von Natur und Gnade, s. Natur und hiſtoriſche Bedeutung Chriſti.

Gnoſticismus, 33. 36 ff.

Göſchel, 376. 377. 477 ff. 454. 458.

Goodwin, 235.

Gottesbewußtſeyn, 497. Deſſen ſtetige Kräftigkeit nach Schleierm. das Charakteriſtiſche Chriſti, 497. 523.

Gottmenſch, allgemeine Idee deſſelben, 177.; identiſch mit dem Begriff des verſöhnten Geiſtes, 467. 426. Chriſtus iſt der vollkommene Gottmenſch, auch ohne Selbſtdarſtellung in allen einzelnen Lebensgebieten, 389. 495 ff. Der Begriff des Gottmenſchen iſt über die Abſtraktheit, wornach er auf alle anzuwenden wäre, hinauszuführen, 375. 469. 477., s. Menſchwerdung Gottes. Chriſtus der abſolute G. iſt das Haupt, s. Haupt.

Gregor von Nazianz, 74. 169. 48. 49.

Gregor von Nyſſa, 77. 115 ff. 75 ff. 86.

Gruner, 254.

H.

Hamann, 305.

Hanne, 461. 487.

Hase, 289. 158.

Haupt, Christus das Haupt, Irenäus, 57 ff.

Die Menschheit, Eine durch die Idee des Hauptes, 478. 124. 126.

Wichtigkeit dieser Idee für den Begriff der Kirche, 124. — der Genugthuung, ebendas. — Marheineke, 369 ff.

Zusammenhang der Idee des Hauptes mit dem Begriff des Logos, 313 ff. 356. und der ontolog. Trinitätslehre, 527 ff. 486.

Lehre der alten Kirchenväter: Irenäus, 59 ff. Origenes, 64 ff. Athanasius, 69. Gregor von Nyssa, 75 ff. Thomas von Aquin, 126. Albertus M., 124. Joh. Damascenus, 117. Leo M., 71. Hilarius, 71 f. 73.

— Verhältniß dieser Idee zum Abendmahl, 76. 77. 79.

Hegel, Darstellung seiner Christologie, 397 ff. Kritik derselben, 406 ff.

Heidenthum, 4.

Heidnische Religionen, 9.

Hellenismus, 4 ff. 10 ff. 156 ff.

Herder, 281. 305.

Hilarius von Pictavium, 71 ff. 63. 69. 84.

Hinrichs, 461.

Hippolytus, 68. 42.

Historische Bedeutung Christi; die blos historische ist ungenügend (nach Luther), 193; nach der deutschen Theologie, 197. Andreas Osiander, 201.; Weigel, 226.; nach der Idee der Reformation, 247.; nach Schelling, 346; Hegel, 404. 417. vgl. 474.

Die Wesentlichkeit der historischen Seite, 189. 190. 191; von ihrer Anerkennung abhängig der christliche Unterschied von Natur und Gnade, 191.

Hoher Priester, Christus, s. Haupt, Stellvertreter, Genugthuung, 66. 124. 316.

Homousie, 46. 253.

Honorius, 99.

Hugo, a St. Vikt. 234. 142.

Hypostase, das Göttliche in Christus, eine H., 41.

J.

Jakobi, 280.; die subjektive Religion im Gegensatz gegen das objektive Sittengesetz, 329.

Idee, sie muß real werden, 421 ff.; genügt die Realität der Idee in sich selbst in Abstraktion von der Wirklichkeit? 338. 439. 444

ihr Umschlagen in das Andersseyn bei Hegel nicht bewiesen, 433. 444.

Idealismus, 156. 306. 307. 451. 452.

Idealreales, 308. 339.

Jesuiten, 190.

Incarnation, s. Menschwerdung und Gottmensch.

Johannes Damascenus, 74. 106 ff. 115 ff. 169. 190.

Irenäus, 57 ff. 46 ff. 84. 135.

Irving, s. Anhang zu S. 231 ff. 532 ff.

Judenthum, Alexandrinisches und Palästinensisches, 24 ff. Anm.

Julius, Röm. Bischof, 85.

Jungfrau, himmlische, bei Weigel und Böhm, 228, 232, 384.

Justinus Martyr, 24. 31.

K.

Kalpa, 8.

Katholiken verwerfen die luth. Lehre von der communic. idiom. 190. 191. Anm.

Κενωσις, 315. 311. 236. Anm.

Streit über κρυψις und κενωσις, 180 ff.

Kern, 512.

König, Christus, s. Haupt und Logos.

Krischna, die wirkliche Einheit des Menschlichen und Göttlichen wird in Krischna nicht angeschaut, 5.

Κρυψις, 180.

L.

Leibnitz, 250.

Leiblichkeit, eine Vollkommenheit, 307.

Leo, M., 94. 70 ff.
Leporius, 88.
Lessing, 305. 425.
Logos, 49. 53 ff. 77. 309. 317. 367. 484. 486.
Lombardus, Petrus, 124. 121.
Luther, 166. 194. 199. 204. 192.

M.

Makrokosmus und Mikrokosmus, 7. 219 ff.
Malach Jehovah, 16.
Marcion, 37. 46.
Marheineke, 369 ff. 453.
Martini, 61.
Materialismus, 9. 254. 307.
Maximus, 5. 145. 147. 91.
Memra, 23.
Menken, s. Anhang zu S. 231 ff. 530 ff.
Menschheit, himmlische, Christi, 230—39 Anm.
Menschwerdung Gottes; Anklänge daran auf ausserchristlichem Boden, 1 ff.
— in Christo: Nothwendigkeit derselben aus der Idee eines ethischen Gemeinwesens 262 ff. (Kant).
damit das Persönliche durch Persönliches geheilt werde (Schelling), 354; Baader, 320. 321.
die Nothw. derselb. abgeleitet bei Hegel aus dem anthropologischen Bedürfniß sinnlicher Gewißheit von der wesentlichen Einheit des Menschen mit Gott, 401. Prüfung dieser Deduktion, 406. 470 ff.; und aus dem Proceß des göttlichen Selbstbewußtseyns, 425 ff.; Prüfung 432.
Aeltere Ansichten: Nothw. der M. nach Irenäus, 57 ff.; Origenes, 67.; nach andern alten Vätern, 71 ff.; Thomas, 133.; J. Wessel, 138.; Andere, 139. 140.; And. Osiander, 201.; Weigel, 226.; Böhm, 243.; Poiret, 231 ff. Anm.
Ihre Nothwendigkeit abgeleitet aus dem Begriff des Urbildes, das real werden, der Schöpfung, die vollendet seyn muß, 58. 69. 496. 314.; aus der Idee der Menschheit, die eines Hauptes bedarf, 59 ff., s. Haupt.

Allgemeinheit der M.: 344. 388.; aber ausgehend von der vollendeten gottmenschlichen Persönlichkeit, ebendas.
Folgen voreiliger Annahme der Allgemeinheit der M. Gottes, 359. 448.
War die Idee derselben in der indischen Religion? 57 ff.; ob sie sich im Hebraismus finde? 15—27; vgl. Schelling (345): sie ist unmöglich, wo Mensch und Gott als wesentlich gegensätzlich gedacht sind, 295. 348. 338.
War die Menschwerdung Gottes in Christo nöthig, auch wenn Sünde nicht stattgefunden hätte? 132 ff. 221. ff. Anm.

Metaphysische Bedeutung Christi, unterschieden von der historischen, 404.
Fichte's Ansicht, in seiner zweiten Periode, über das Verhältniß beider, 335—337. Anm. Hegels Ansicht, 404.

Metatron, 23.

Mikrokosmus, s. Makrok.

Mittler, Idee des Mittlers nach Novalis, 326.; Schelling 454.; Fr. Baader, 321; Strauß, 431.; bei Erigena, 157.; Scholastik, 132 ff.; Andr. Osiander, 201. 203.; Schwenkfeld, 205.

Möhler, 57. 70.

Monophysitismus, 92.

Monotheletismus, 97 ff.

Müller, Julius, 415.

Münscher, 47.

Muhamedanismus, 21.

Mystische Christologie, 56 ff. 113 ff.

N.

Natur, auch in Gott eine Natur, Schwenkfeld, 207.; Servede, 215.; Zusammenhang von Natur und Geschichte, besonders im Christenthum, s. Oetinger, 308.; Bader, 319.; Schelling, 354.; Schubert und Steffens, 355.; ihr Verhältniß zum Geist, 465.; ihr Verhältniß zur Gnade, bei Hegel, 418 ff., s. „historische Bedeutung Christi."

Naturalismus, 250.

Nestorius und Nestorianismus, 88. und 169.

Neuplatonismus, 189 ff. 158. 142.

Nicäa, Concil, 45.
Nihilianismus, 121.
Nitzsch, 25. 420.
Noet, 48.
Nominalismus, 374. 377. 486.
Novalis, 323 ff.

O.

Oetinger, 305 ff. 239 ff.
Organismus, die Menschheit ein solcher durch Christus, als Haupt, 396. Schelling, 355; 527.
Origenes, 47. 43. 46. 77. 230. 64 ff. 84.
Orientalische Religionen; die Theogonie des Orients, 7. Religionssysteme des Orients, 5 — 14.
Osiander, Andreas, 199. 200 ff.; mit Schwenkfeld verglichen, 204. 205.

P.

Pabst, 485.
Parsismus, 12.
Paul von Samosata, 6. 40. 255.
Pelagianismus des 18. Jahrh., 256.
Des Kant'schen Systems, 274.
Des ästhetischen Rationalismus, 288.
— auf pantheistischem Boden, 359. Intellektualistische Form 419 ff.
περιχωρησις, 169. 107 und 108.
Persönlichkeit, ihr Begriff unverträglich mit dem blos extensiven Begriff des Unendlichen, 347. — Zur Vollendung der Persönlichkeit gehört die Leiblichkeit, 390. — Die Idee der Persönlichkeit erst vollendet in der Idee der Gottmenschheit, 282.
Persönlichkeit Gottes und des Menschen bestimmter unterschieden von Schaller, 421.
— absolute, Gottes, nicht denkbar, wenn Gott nur in der Welt sein Leben hat. 434 ff.

Persönlichkeit Gottes und des Menschen steht und fällt mit einander, 422. Auf die Ausbildung des Begriffs der Persönlichkeit Gottes und des Menschen sind die neuesten christologischen Versuche gerichtet, 456. 462.

Persönlichkeit, absolute, Gottes nicht ein beliebig zu setzender oder zu läugnender Begriff, 445 ff.

Petav, 191. 141. 57.

Poiret, 425 und Anhang.

Popularphilosophen, 297. 254. 258.

Praktische Dogmatik von Leß, Spalding, Ammon, Miller, 255.

Praktische Philosophie und praktischer Rationalismus von Kant, 260 ff. 297.

Praxeas, 48.

Präexistenz, des höheren Wesens in Christus, 42 ff. — Der Menschheit Christi, 237 Anm., s. Christus.

Proceß, im göttlichen Leben, 339 (Schelling). 309 (Oetinger). Identisch mit dem Leben der Welt, 365. 394. 403.; bei Hegel 397. 407. — Unwahrheit dieser Identität, 433. — Folgen des so gedachten Processes, 365. 394.

Prophetisches Amt Christi. — Hierauf beschränkt sich seine Bedeutung bei der ebjonitischen Ansicht, 40. 41. 278 ff. 417. 431. 471. 473.

Progressus in infinitum, 332. 365. 434.

Puccius, Franz, 222.

Q.

Quantitativer (oder extensiver) Begriff der Unendlichkeit, 348. 295. 394.

Quäcker, 230. 185 Anm.

Quenstedt, 136. 141.

R.

Rationalismus, der negativ verständige, 250 ff.; der praktische, 260 ff.; der ästhetische, 281. vgl. 297.; der intellektualistische, 431. 481.

Realismus, 374. 486.; bei Gregor von Nyssa, 77. 115., s. Nominalismus.

Reformation, als Schlußpunkt der alten, 160 ff., als Anfang der neuern Zeit, 184 ff.; ihr Princip, 188 ff. 190. 191. 247. 248.

— im Gegensatz gegen blos äusserliche Autorität, 248. und gegen den Dualismus zwischen Gott und dem Menschen, 190 ff., aber auch gegen eine blos negative, den specifischen Unterschied zwischen Natur und Gnade verwischende Subjektivität, 185. 191.; ihr Princip: die vom göttlichen Leben Jesu Christi erfüllte und darin freie Subjektivität, 191. 189.

Reformirten, Lehre derselben von der Person Christi, 160. 161. Kritik, 166. 169.

Religionsgeschichte, die Idee des Gottmenschen ihre Grundidee, s. Einleitung; ferner (Conradi) 380 ff. 395.; die Grundlage für Construktion der Christologie (Conradi, Schelling, 352 ff.).

Recapitulatio, 59. 61.

Richard a sancto Victore, 135. 194. 142.

Röhr, 278. 279.

Romantische Schule, 323.

Rosenkranz, 376. 453. 481.

Rupertus Abbas Tuitiensis, 134.

Ruysbröck, 194.

S.

Sabellianismus, 41. 503.

Sartorius, 176. 425.

Schaller, 376. 462 ff. 421. 454. 457.

Schechina, 23.

Schelling, 339 — 365. 351.
Methode des akademischen Studiums, 342.
Freiheitslehre, 349.

Schlegel, Friedrich, 330.

Schleiermacher, 334. 487 ff.
Weihnachtsfeier, 488.
Glaubenslehre, 490. Reden über Religion und Monologen, 329. 334.

Schmid, Heinrich, 428.

Swedenborg, 208. 238.

Schwenkfeld, 199. 171. 204 ff.

Schweizer, A.; 508. 525.

Seele Christi, s. Christus und Präexistenz.

Selbstbewußtseyn, das absolute, wesentlich zum Begriff Gottes gehörig, 445. 446. Es gehört dazu ein sich Unterscheiden in Subjekt und Objekt, 405. 425. Ist dieß Objekt die Welt? 425. 433.

Semler, 253. 305. 254.

Severianer, 93.

Simon von Tournay, 158.

Skotisten, 134.

Skotus, s. Erigena und Duns.

Socinianer, ihre Christologie, 218. 136. Der Socinianism. in der lutherischen Kirche, 255. 185.

σοφια, 17 ff.

Sophronius, 99.

Sosiosch, 13.

Spalding, 255. 256.

Spinozismus, 246. 338. 339. 246.

Steinbart, 255.

Stellvertreter, Christus, der allgemeine, 66. 69. 70. 124. 315. 316. 369. 526.

Stier, R., 532.

Storr, 255. 226.

Stuhr, 8. 13. 14.

Subjektivität, die christliche Idee derselben, s. Reformation. Die einseitige, 191. 189. 247.; besonders aber siehe Rationalismus. — Fichte, 329 ff.

— Die Gottheit muß auch in die Subjektivität eingehen. 387. 463., s. Substanz.

— concrete, das Princip der neuen Zeit, 452. 453.

Subordinatianismus, 44. 254., s. Arianismus.

Substanz, wesentlich subjektiv, 385.; an ihr selbst 370 ff. Anm. s. Unendliches.

Suso, 194.

συναφεια, 87. 88. 91.

T.

Tafel, 113.
Tauler, 194.
Θεανδρικη ἐνεργεια, 109. 145 Anm. 148.
Tertullian, 42. 46. 56. 61. 84. 233.
Titus von Bostra, 68.
Theodoret, 90. 95.
Theodor von Mopsveste, 87.
Theogonie der Hellenen, 6.; z. B. die Olympier, S. 6. Die Theogonie des Orients, 7.
Theosophen, 190.
Theophanien, 157. 38. 62.
Theophrast, 219 ff.
Thomasius, 43.
Thomas von Aquino, 126 ff. 323.
Thomisten, 138.
Tieftrunk, 259. 260.
Tod Christi, der Scheidepunkt der Ansichten über seine Person, 402.; s. Bedeutung, 69. 70. 73. 74.
Töllner, 253.
Totalität — kann in der Totalität der Endlichkeit Gott als absoluter Geist sich offenbar seyn? 346. 347. 440 ff.
Trimurti, 7.
Trinität, die immanente von Hegel nicht festgehalten, 397 u. 425.; ihre Wichtigkeit für die Christologie, 425. 433. Die immanente Trinität sichert einen lebendigen Begriff von Gott, 451. 459.
Tübinger Schule, 255.
Tübinger Theologen, 180 ff.

U.

Ullmann, 49. 138.
Unendliches und Endliches, sich wesentlich widersprechend? bei Kant, 272. 295. 421. 441 ff. 447., s. auch Substanz, Endliches, Persönlichkeit, Dualismus.

Unio mystica, 191. 316 ff.

Universalia, 77.

Universalität Christi, homme général (Baader), 322., s. Christus. — Univ. Christi, ohne die historische Seite, 77. 142. 147. 224 ff. 222. 219., s. Haupt.

Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi, 42. 50. 504.; des Göttlichen in Christus, 41.

Unsündlichkeit Christi. Conradi 386 ff.; vergl. Poiret, 233. 234. Widerspruch im Begriff derselben bei Conradi, 387 ff.; nach Hegel der Durchgang durch Entzweiung wesentlich, 421. 427.; vgl. Anhang.

Unsündliche Geburt, bei Schleierm. 498., s. Geburt.

Urbild, 485. Christus, alleiniges, ewiges, produktives, 494 ff., s. Archetyp. — Urbildlichkeit Christi, historisch sie zu erweisen, ist unmöglich, 432. Deduktion derselben bei Schleiermacher, 492 ff.

Urmensch, s. Adam Kadmon, ferner: Archetyp, und 484 ff.

V.

Valentin, 37. 46.

Valentinianer, 37. neue, 210.

Vatke, 436. 440. 456.

Vergottung des Menschen, 195.

Versöhnung des Menschen mit Gott, nach Hegel Vermittlung Gottes mit sich selbst, 416. Zusammenhang der Idee der Versöhnung mit Christus als dem Haupte der Menschheit, s. Haupt.

W.

Watts, Is., 235 ff.

Wegscheider, 278. 279.

Weigel, Valentin, 224.

Weisse, 485.

Weltgeist, Gott als solcher gedacht, 364. 394. 425 ff. 449 ff. Die Idee Gottes als des bloßen Weltgeistes, widerlegt von Schaller u. A., 457 ff.

Wessel, Johann, 138.

de Wette (ästhet. Weltansicht), 281.
Wischnu, 7.
Wolff, 250.
Wunder, integrirende Theile der von sich selbst zeugenden Persönlichkeit des Gottmenschen, 389.

Z.

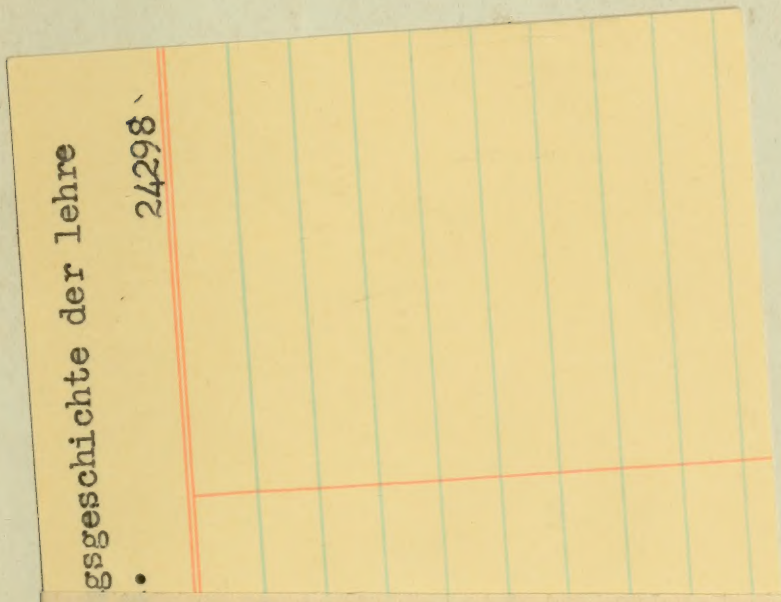
Zweiheit der Naturen, 94.
Zwingli, 161.

Fr. Brodhag'sche Buchdruckerei.

Verbesserungen.

Seite	7	Linie 20	statt Trimurtise, lies Trimurti.
—	22	— 8	setze man zu dem Wort „entweder" bei: „nichts beweisende Theologumena, (s. unten S. 23) oder"
—	24	— 10	Anm. streiche: und.
—	29	— 5	Anm. st. μισικην ἑρμηνευσαιπαρ αδοσιν, l. μυσικην ἑρμηνευσαι παραδοσιν.
—	30	— 26	st. auf erst, l. erst auf.
—	31		Anm., letzte Linie, st. zuschreiben, l. zuzuschreiben.
—	37	Linie 25	st. „dem Menschen," l. dem Menschen Jesu.
—	39	— 18	l. das wahrhaft Göttliche und Menschliche.
—	63	— 21	Anm. l. führt aus.
—	70	— 6	st. θεοποιουμεθα, l. μεθα.
—	98	— 20	st. der Eingang, l. die Einigung.
—	106	— 29	st. Selbstgleichheit, l. Sichselbstgleichheit.
—	107	— 23	st. ἀνυποστατο. l. ἀνυποσατον.
—	108	— 3	Anm. 1, st. την, l. τον.
—	134	— 6	Anm. 2 st. „als," l. „wie."
—	138	— 14	st. d. h., l. als.
—	144	— 21	st. neues, l. näheres.
—	146	— 25	st. weder dieses, l. dieses nicht.
—	149	— 6	st. heranziehe, l. heranziehen.
—	151	— 3	st. reinigen, l. einigen.
—	171	— 3	Anm. 2 st. verum, l. veram.
—	172	— 10	st. wesentliche unendliche, l. wesentlich endliche.
—	213	— 8	ist das Komma nach potentia zu streichen.
—	214	— 2	Anm. 1 st. pilena, l. plena.
—	230	— 12	Anm. setze bei: vgl. Observations on the religious peculiarities of the Society of Friends, by Jos. J. Gurney.
—	236	— 37	st. Subordinatismus, l. Subordinatianismus.

Seite 237 Linie 35 nach „Logos,“ l. sie.
— 241 — 3 st. Durch, l. durch, und st. des Punkts zuvor l. ein Komma.
— 267 — 1 st. Eriedrigung, l. Erniedrigung.
— 283 — 8 st. Jden, l. Jdeen.
— 296 — 3 ist als Anmerkung beizusetzen: Auch die Schrift von Frauenstädt „die Menschwerdung Gottes“ u. s. w. 1839, ist zum ästhetischen Rationalismus zu zählen, sofern sie auf Christi metaphysische Bedeutung und Einzigkeit, sowie überhaupt auf die Einsicht in die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen verzichtend, nur eine Einheit in der Liebe zulassen will.
— 304 — 25 st. erkannte, l. erkannten.
— 314 — 2 st. merum, l. meram.
— 323 — 9 Anm. („S. 128“) gehört zum vorhergehenden Satz.
— 329 — 12 nach jakobi'scher, setze hinzu: Philosophie.
— 339 — 18 Anm. st. anführte, l. ausführte.
— 410 — 17 st. einließ, l. einließe.
— 415 — 12 Anm. 1. st. I. c. l. l. c.
— 423 — 4 Anm. st. 411, l. (S. 421.)
— 424 — 1 st. Einigkeit, l. Einzigkeit.
— 452 — 13 st. beweisen, l. bezeichnen.



Dorner, I.A. - Entwicklungsgeschichte der lehre von der Person Christi.

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA

24298